PIEDRA LIBRE 21

¿Dónde nace el mandato de obedecer la ley? Esta pregunta nos enfrenta al conflicto insoslayable "entre la autonomía del individuo y la autoridad putativa del Estado".

En nuestra era la autoridad "natural divina y paternal cedió la plaza a una sociedad política autoinstituida". Somos los hombres los que creamos las instituciones que nos gobiernan.

Partiendo de ese postulado –la capacidad instituyente de los seres humanos– es necesario discutir las opiniones y argumentos que sustentan la obediencia "debida" a la autoridad del Estado.

El origen de toda obligación no puede residir más que en la participación de todos en la formulación de las leyes que nos gobiernan, de lo contrario su aceptación sería una renuncia a la autonomía.

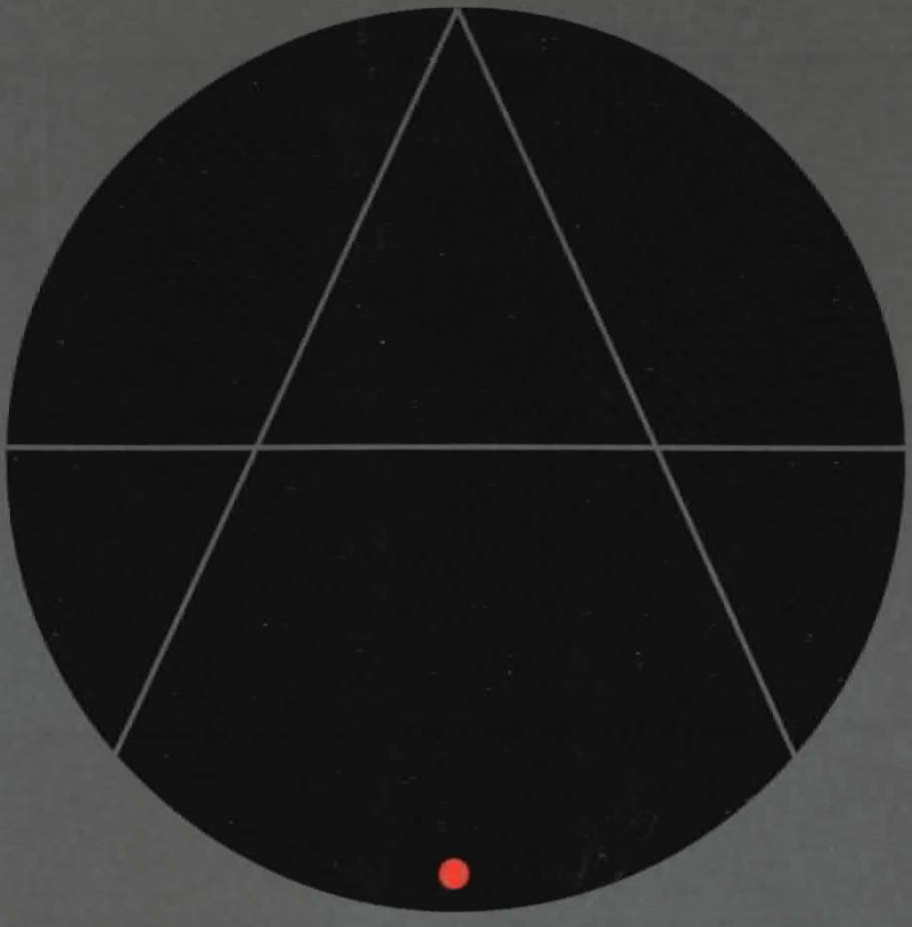
La fuerza de la argumentación que presenta Wolff, en este pequeño libro, radica en el análisis lógico-filosófico de las premisas que intentan legitimar las estructuras de poder.

Un Estado justo es un tropo de la lengua.

"Si la filosofía política se empeña en encontrar el principio fundamental de la autoridad legítima, su empresa está condenada al fracaso".
La solidez de su argumentación justifica plenamente la lectura de esta investigación conceptual "en defensa del anarquismo".

nordan comunidad

9 789974 421158



en defensa del anarquismo

Robert Paul Wolff

ROBERT PAUL WOLFF

EN DEFENSA DEL ANARQUISMO

Título original en inglés: *In defense of anarquism*

© 1970, 1998, **Robert Paul Wolff**

© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**
Avda. Millán 4111, 12900 Montevideo, Uruguay
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640
C.e.: nordan@nordan.com.uy
www.nordan.com.uy

Diagramación y diseño de tapa: Rubén G. Prieto
Armado: Javier Fraga

ISBN (Nordan): 9974-42-115-2
D.L. 331.251/04 - Abril de 2004

Indice

Prefacio a la edición en castellano 9

Prefacio a la edición de 1998 17

Prefacio 35

I. *El conflicto entre autoridad y autonomía*

1. El concepto de autoridad 39
2. El concepto de autonomía 46
3. El conflicto entre autoridad y autonomía 51

II. *La solución de la democracia clásica*

1. La democracia es la única solución practicable 55
2. Democracia directa y unánime 56
3. Democracia representativa 60
4. Democracia mayoritaria 68

III. *Más allá del Estado legítimo*

1. En busca del Estado legítimo 97
2. Sinopsis utópica de un mundo sin Estados 105

Prefacio a la edición en castellano

«El mito de la legitimidad es también un importante instrumento de dominación». La gente cree en el Estado y no se preocupa de saber de donde viene la obligación de obedecer a la ley. Toda la filosofía política antigua y moderna, salvo escasísimas y honrosas excepciones, ha sido y es un esfuerzo para justificar la *autorización de la coacción legítima* que reclama el poder instituido. Pero el anarquista es un incrédulo.

Una filosofía política normativa, que se preocupa de valores, que pretende analizar y discutir qué es lo bueno o lo mejor para una comunidad humana, o para la sociedad en su totalidad, debe dar una respuesta al conflicto insoslayable «entre la autonomía del individuo y la autoridad putativa del Estado.»

La democracia se presenta en los tiempos modernos como la única solución a tal conflicto. Un lento proceso de secularización ha disuelto la garantía metafísica que sostenía tradicionalmente la autoridad del trono y del altar en el Occidente cristiano. A partir de la ancha vía abierta por Maquiavelo a la acción política del hombre, Hobbes y los teóricos del contrato social que le sucedieron, produjeron una ruptura revolucionaria del imaginario colectivo: la autoridad "natural" divina y paternal cedió la plaza a una sociedad política auto-instituida. Son los hombres los que crean las instituciones con las que se gobiernan. Los convenios, pactos, convenciones, normas, forman el cuerpo político y asemejanse,

reemplazándolo, «a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la creación.»[1]

Las cadenas que uncían el género humano a una voluntad trascendente cedieron frente a la rebelión y el espíritu crítico, dejando en pie la exhortación de Pico: *a ti ninguna restricción te sujeta, es tu propio juicio el que te permitirá definir tu naturaleza.*[2]

La consecuencia será entonces que aquel que obedece a una ley –y "obedece" por razones *de jure*, es decir, si dejamos de lado la fuerza, la ignorancia o la apatía–, lo hace solo por dos razones: porque la encuentra justa y por que él mismo la ha propuesto, formulado o votado, o ha dado su consentimiento explícito de una u otra manera.

Habría otras dos razones que pretenden justificar el deber de obediencia u *obligación política* que reclama el Estado, pero ellas son contrarias a la autonomía del individuo y por lo tanto no resuelven el conflicto. Sin embárgo son estas dos razones las que utilizan los filósofos liberales. Una de ellas es que "la justicia de la estructura de base" de la institución es suficiente para justificar la obligación política. Lo que ya es un progreso sobre la posición tradicional basada en la supuesta "autoridad" de lo que está establecido. Pascal diría que hay que obedecer a las leyes no porque son justas sino porque son leyes, « así todas nuestras leyes establecidas serán necesariamente reconocidas como justas sin ser examinadas porque ellas han sido establecidas.»[3]

La gran virtud de recurrir al examen o al juicio sensato es que la razón, poco a poco, corroe y modifica hasta sus propias bases históricas. Así, una vez aceptado el postulado de la auto-institución de la sociedad civil o política, se vuelve necesario discutir las opiniones y dar los argumentos que fundan o sostienen una obligación de obediencia genérica a la ley que la existencia del Estado supone. Siendo evidente que estar obligado por una ley a

1. Hobbes, Thomas: *Leviatan*. Fondo de Cultura Económica, México, 1940, p. 3.

2. Pico della Mirandola, Giovanni: *Oratio de hominis dignitate* [1486].

3. Pascal, Blaise: *Pensées* [1670] Ed. Jean de Bonnot, Paris, 1982. V°La Justice et la raison des effets, p. 129.

la que no se ha consentido explícitamente es una falta, o una reducción, de la autonomía.

La otra razón justificativa de la obediencia busca apoyo en la ley de mayoría habitualmente utilizada en la transformación, por una suerte de alquimia, de una pluralidad de personas en un sujeto único (Estado, cuerpo político o *voluntad general*) que representa a todos y en el que reside la soberanía de todos.

Para un liberal como Rawls por ejemplo, cuya teoría política de la justicia como equidad obtuvo una buena audiencia, la obligación política resulta necesariamente del *deber natural* de participar en instituciones sociales cuyas bases son justas, o razonablemente justas, y «cada individuo está ligado a esas instituciones independientemente de sus actos voluntarios».[4] Sin embargo hay que saber que esas instituciones son justas a partir de un momento contractual, hipotético y originario que funda las instituciones *de jure*, pero que una vez postulado «podemos simplemente olvidarlo», nos dice Rawls. Así la ventaja política reviene al *poder instituido* ya que las personas se encuentran ligadas a la institución política y a las obligaciones resultantes por un deber natural de justicia que «no exige ningún acto voluntario para ejercerse.»[5] Más coherente con la realidad del poder –yo creo– Hobbes reconocía en la espada la garantía del pacto.

No es este el lugar para una crítica en regla de la teoría liberal del *contrato social*, pero quisiera señalar algunos aspectos que considero fundamentales para evaluar "la defensa del anarquismo" en los términos de Wolff.

El contrato original, o la situación originaria del acuerdo, en todos los casos de figura, presupone individuos libres, iguales y racionales, decidiendo, en un momento en el que no existe todavía la sociedad civil, los principios del pacto que los unirá y la forma en que se gobernarán. En tal situación hipotética la pluralidad de personas implicadas debe decidir por unanimidad. Rousseau lo dice claramente: ¿de dónde viene «la obligación para el peque-

4. Rawls, John: *Théorie de la Justice*. Éditions du Seuil, Paris, 1987, p. 145. (Edición en castellano: *Teoría de la justicia* Fondo de Cultura Económica, México, 2000.)
5. Ibid., p. 146.

ño número de someterse a la elección del gran número, y de dónde cien que quieren un amo tienen el derecho de votar por diez que no lo quieren? La ley de la pluralidad de sufragios es ella misma establecida por convención, y supone al menos una vez la unanimidad.»[6]

Ahora bien, nadie duda que los Estados *de facto* existen, pero la pretensión que les es generalmente reconocida de tener una autoridad *de jure*, es decir el derecho de ordenar y de ser obedecidos, es la ambiciosa pretensión que el anarquismo recusa. Tomar sus propias decisiones y seguirlas es un deber del ser humano, piensa Wolff –y seguramente no es el único en pensarlo–, por lo tanto no puede obedecer a las leyes del Estado simplemente porque son leyes, debe representarse un principio moral superior que justifique la abdicación de su voluntad frente a la voluntad de otros.

Una vez abandonadas las creencias en la intervención de un legislador exterior a la sociedad o en el derecho divino de la monarquía a gobernar, el origen de toda obligación –que excluye evidentemente a la tiranía, ilegítima desde que el mundo político existe– no puede residir más que en la participación de todos en la formulación de las leyes que nos gobiernan. Así, en una sociedad civil o política «la autoridad a la que se somete cada ciudadano no es solamente la suya sino la de toda la colectividad.» La *democracia directa por unanimidad* es entonces el único régimen compatible con la autonomía.

Frente a las dificultades que surgen en toda sociedad compleja si se pretende obtener una decisión por consenso la solución tradicional ha sido la de reducir la exigencia de unanimidad a la ley de mayoría y a la representación. Aquí comienza la dificultad teórica con la que se debatieron Locke y Rousseau. La legitimidad de la obligación política es evidente e inmediata en la democracia directa por unanimidad, pero en la democracia representativa dicha legitimidad debe ser derivada del contrato inicial.

---

6. Rousseau, Jean-Jacques: Du contrat social. Livre I. Chap. V, p. 359. In *Œuvres complètes*, Vol III; Gallimard, Paris, 1964. (Edición en castellano: *Del contrato social*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.)

Toda teoría de la democracia consagra la soberanía del pueblo, el problema entonces está en saber si la forma representativa y mayoritaria conserva dicha soberanía haciéndola compatible con la autoridad del Estado.

Este es el tema sobre el que se concentra la crítica de Wolff y donde dicha crítica, acompañada por la razón, es irrecusable: como ya lo había comprendido Rousseau, la *soberanía* (o la autonomía) *no puede ser representada*, toda transferencia de soberanía a una instancia construida –asamblea de representantes, poder legislativo– anula la autonomía de los sujetos, y por lo tanto la voluntad del pueblo, que es libre de expresarse sólo cuando es convocado para elegir sus representantes. La condena más acerba de la democracia representativa, dice Wolff citando a Rousseau, está en *Del contrato social*: «*En los cortos momentos de su libertad, el uso que el pueblo hace de ella bien merece que la pierda.*»[7]

El argumento mayoritario no resuelve el problema, porque aún suponiendo que hay una fuerza moral aditiva ya que cada individuo tiene una fuerza moral igual, el resultado no justifica que la minoría abdique de sus opiniones y deba obedecer a la mayoría. Las mayorías son fluctuantes y la minoría aspira a ser mayoría. En ese juego el poder institucionalizado pone su peso en la balanza y la regla mayoritaria «garantiza a los miembros de la mayoría que sus preferencias tendrán fuerza de ley», y condena a los miembros de la minoría a la sumisión o a la rebelión.

La fuerza de la argumentación de Wolff está en el análisis lógico-filosófico de las premisas que pretenden justificar un régimen democrático, lo que le permite demostrar que la democracia mayoritaria no puede en ningún caso satisfacer las condiciones del contrato original. Como el mismo Wolff escribe en el prefacio a la segunda edición, la idea de la *democracia directa por unanimidad* no está presentada como una forma ideal a la que la sociedad debe tender, sino por el contrario como una situación inalcanzable, *un caso límite utilizado para poner en evidencia la imposibilidad de un Estado legítimo*.

7. Ibid., Livre III, Chap. 15, p. 430.

Un *Estado justo* es un tropo de la lengua, un oximoro, como si dijéramos un cuadrado circular o un fuego frío o, aún, el agua seca.

No hay que buscar en la *Defensa del Anarquismo* nada, o casi nada, que vaya en la dirección de la actividad política del anarquismo, ni «de las condiciones materiales, sociales o psicológicas en las cuales el anarquismo podría ser un modo de organización social realizable.» No es su objeto. Salvo, tal vez, la constatación siguiente: si la filosofía política se empeña en encontrar el principio fundamental de la *autoridad legítima*, su empresa está condenada al fracaso. Por consecuencia: «En su lugar deberíais poner la acción política, guiada por la razón y dirigida hacia los fines colectivos a los cuales vosotros y vuestros compañeros habéis dedicado vuestro empeño. Y si no tenéis compañeros, entonces este pequeño libro no puede hacer nada por vosotros.»

Escolio

Agregaré algunas consideraciones y algunas críticas que no tocan al meollo de la argumentación, sino a ciertos juicios o apreciaciones colaterales que merecen ser tenidas en cuenta.

Los argumentos críticos de Robert Wolff están dirigidos al nivel abstracto de *la teoría de la democracia representativa* y muestran la falta de legitimación o de justificación moral del Estado para reducir la minoría a la obediencia. Pero en la realidad de nuestro mundo llamado democrático es la minoría la que dicta la ley a la mayoría. La mejor de las democracias, desde un punto de vista político y sociológico, no es otra cosa que un régimen oligárquico de participación limitada, en manos de una clase político-financiera. La democracia es la ideología de la legitimación.

Pienso también que una autonomía plena del individuo es imposible en una sociedad heterónoma. Desde este punto de vista, si no prestamos atención, en la defensa de la autonomía se introduce subrepticiamente una ideología propia al liberalismo político: la igualdad jurídica que encubre la desigualdad social.

El individuo abstracto de derecho, entronizado por la revolución burguesa y hoy en día al servicio del sistema representativo y de la economía capitalista, es la perfecta antítesis del individuo concreto situado en el contexto de sus vínculos sociales.

El atomismo social está implícito en toda teoría de la democracia que recurra al hipotético contrato original. El hombre libre no existe con anterioridad a la sociedad política, él comienza a existir en el proceso que lleva a la construcción de una sociedad libre. Para vivir en anarquía hace falta un hombre nuevo en una sociedad nueva.

En otro orden de cosas me parece necesario separar conceptualmente Estado y Gobierno. El Estado es el garante metafísico del gobierno que ejerce un grupo de personas.

Igualmente me resulta inaceptable pensar alguna forma de anarquismo en el interior de fronteras nacionales como parecen sugerirlo las últimas páginas de este libro.

De todas maneras la solidez de la argumentación justifica plenamente la lectura de *En defensa del anarquismo* de Robert Wolff.

Eduardo Colombo
París, Mayo de 2004

Prefacio a la edición de 1998

Hace más de un cuarto de siglo, publiqué un librito con un título provocativo: *In Defense of Anarchism* (En defensa del anarquismo). Quiero creer que el libro cumplía con la fórmula establecida por Bertrand Russell para llegar a la "forma ideal de un trabajo de filosofía" (cito a Arthur Danto, artículo publicado el 17 de noviembre de 1997 en *The Nation*): "Debería empezar con proposiciones incuestionables y concluir con proposiciones inaceptables". La premisa del libro era bastante indiscutible: cada uno de nosotros tiene la obligación primordial de ser moralmente autónomo; y la conclusión era bastante escandalosa: un Estado moralmente legítimo es una imposibilidad lógica.

Corría el año 1970, justo en medio de lo que luego se dio en llamar, de manera poco adecuada, "los años sesenta", y el libro recibió mucha atención para ser un ensayo filosófico, aunque casi todas las críticas fueron negativas. Cada crítico –y fueron muchos- dijo que el argumento central del libro contenía errores fatales. Jeffrey Reiman llegó incluso a escribir un corto libro en respuesta al mío, que tituló *In Defense of Political Philosophy* (En defensa de la filosofía política) y en el se dedicó a demostrar la falsedad de mi tesis. La única persona del universo filosófico que estuvo de acuerdo conmigo, hasta donde yo sé, fue un joven estudiante de filosofía de la Universidad de Flanders, Australia, P. Jewell que defendió mi posición en su tesis de doctorado. Luc-

go desarrolló dicha tesis en un libro llamado *By What Authority? Anarchism, the State and the Individual* (¿Con qué autoridad? Anarquismo, Estado e Individuo).

Sin embargo, parecía que todo el mundo había leído el libro, aunque más no fuera para expresar su desacuerdo. Otra estudiante de doctorado, Tanya Snegirova, de Moscú, hizo de mi libro el núcleo de *su* tesis [aunque, como me dijo cuando me visitó en Northampton, Massachussets, tuvo que conseguir un permiso especial de sus orientadores para poder leerlo]. Incluso llegó a ser lectura recomendada durante un tiempo en Ciencias Morales de la Universidad de Cambridge. Siempre estuve convencido de que el verdadero secreto de este éxito se debía a que era un trabajo domiciliario perfecto para hacer en una semana en cursos que, el resto del tiempo, se dedican a la filosofía política de las corrientes dominantes. Ningún profesor en sus cabales le dedicaría demasiado tiempo en un semestre a una obra tan subversiva y antiamericana, por no decir antidemocrática, pero luego de bucear por la teoría del contrato social en Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, debía resultar bastante entretenido desperdiciar algunas clases destruyendo a Wolff.

Por supuesto, hubo *algunos* defensores. Cuando se publicó el libro, recibí cartas cálidas y amables de parte de varios liberales de derecha y debo confesar que este hecho me dio mucho más que pensar que la parafernalia de contraargumentos técnicos que aparecieron en las publicaciones filosóficas. Pero aplicando una buena cantidad de lógica dialéctica, me convencí finalmente de que yo no era un reaccionario encubierto.

De modo que el librito ha sobrevivido y ahora, gracias a la generosidad de la University of California Press, tendrá una nueva vida. La editora de los libros de bolsillo, Charlene Woodcock, me invitó a escribir un nuevo prefacio para *In Defense* porque quizá, dijo, yo quería agregar algo sobre la relación de este ensayo con trabajos de filosofía política publicados en los últimos tiempos. Lo haré más adelante en este prefacio, pero primero, dado que este librito tiene una historia bastante curiosa, haré el relato sobre sus orígenes.

En defensa del anarquismo surgió en realidad en 1960, como reacción al estrés emocional que yo estaba sufriendo debido a la campaña contra las armas y la violencia nuclear. Yo era entonces un joven profesor de filosofía y educación general en Harvard y me fui involucrando cada vez más en el desesperado esfuerzo que varios hacíamos para persuadir a los estadounidenses de la locura que significaba la carrera de las armas nucleares. La monstruosidad del peligro nuclear y la ceguera de nuestros líderes, elegidos y no, nos enloqueció un poco a todos. Para mí, el quiebre se produjo una tarde en el Sindicato de Harvard, cuando empecé a discutir con alguna luminaria de la universidad y rápidamente me encontré en una batalla a los gritos. No me acuerdo de quién era mi contrincante, pero los candidatos eran numerosos. Harvard, tanto entonces como ahora, estaba llena de hombres ambiciosos, inteligentes y autosatisfechos cuya creencia en la infalibilidad de su intelecto los llevaba por el camino del éxito y la locura. Henry Kissinger, McGeorge Bundy y Zbigniew Brzezinski iban camino a Washington, los asesinatos en masa y el Premio Nobel de la Paz.

De todas formas, la discusión en el Sindicato se fue acalorando y yo debo haber perdido los estribos, porque lo siguiente que recuerdo es que iba corriendo por la Avenida Massachusetts hacia la Plaza Harvard lo más rápido que podía, en un ataque de furia increíble. Cuando me recuperé, decidí tomar distancia de la intensidad del frustrante esfuerzo cotidiano de convencer a oídos sordos de que nos estábamos internando en un camino de destrucción. Mi forma de cuidar la salud, en aquel momento, fue dedicarme a la teoría política y dedicar mi tiempo a pensar sobre el fundamento intelectual de la locura que se presentaba como la política oficial de Estados Unidos. De modo que invertí una buena cantidad de horas en calma tratando de entender la teoría del juego y la de la elección colectiva, así como la física de los refugios antibombas. Pero también empecé a investigar los fundamentos de la legitimidad de la autoridad del Estado.

Como estudiante de la filosofía de Immanuel Kant, naturalmente concebía la pregunta sobre la legitimidad del Estado como el problema de cómo hacer de la autonomía moral del individuo

–centro de la ética kantiana– algo compatible con las afirmaciones de la autoridad que Max Weber había identificado como algo distintivo del Estado. Así que mis primeros esfuerzos adoptaron forma de ensayo, titulado "The Fundamental Problem of Political Theory" (El problema fundamental de la teoría política). Leí el ensayo aquí y allá, en Cambridge y luego en Chicago, durante varios años, hasta que, en 1964, me ofrecieron un cargo de profesor en la Universidad de Columbia. En ese momento, había empezado a inquietarme el hecho de presentar un trabajo en el que planteaba un problema sólo para confesar que no podía encontrarle solución, de modo que había decidido cambiar el título original por "The Impossibility of a Solution to the Fundamental Problem of Political Philosophy" (La imposibilidad de encontrarle una solución al problema fundamental de la filosofía política).

Cuando llegué a Columbia, en otoño de 1964, Arthur Danto, que ya era miembro del Departamento de Filosofía, me esperaba con una propuesta. La editorial Harper & Row le había pedido que armara un volumen colectivo de ensayos originales reunidos bajo el título *The Harper Guide to Philosophy* (Guía Harper de filosofía). Harper pensaba que éste sería uno de una serie de vistosos volúmenes que se titularían, en conjunto, Guías Harper –habría una Guía Harper de arte, otra de música, y así sucesivamente. Según me explicó un editor algunos años después cuando le pregunté quién podría leer esos volúmenes, Harper "apuntaba más al público comprador de libros que al público lector". De todos modos, Arthur había conseguido un conjunto estelar de autores para estos ensayos, pero Isaiah Berlin acababa de dejarlo plantado para la parte de filosofía política y empezaba a desesperar. Me preguntó si me podía encargar ese trabajo. Y como yo estaba a punto de empezar una terapia psicoanalítica de cuatro sesiones semanales al prohibitivo precio de 25 dólares la hora (mi salario anual, ese primer año, era de 11.000 dólares), la única pregunta que le hice fue "¿cuánto pagan de adelanto?". La respuesta fue "quinientos" y acepté. Eran cinco semanas de análisis.

El verano siguiente, mientras daba clases de verano, me puse a escribir el ensayo. Arthur dijo vagamente [la vaguedad era una

característica de su discurso] algo sobre armar un panorama de lo que estaba ocurriendo en "los diversos frentes del área", pero yo decidí ignorarlo y simplemente plantear mi propia filosofía política. Durante varias semanas de verano, escribí un ensayo de ochenta páginas titulado "Political Philosophy", en el que desplegaba la versión completa de la discusión que venía teniendo hacía cinco años acerca de la incompatibilidad entre la autonomía moral individual y la afirmación de la autoridad del Estado.

Cuando escribí el ensayo en 1965, había empezado el Movimiento de Libre Discurso en Berkeley, pero la Guerra de Vietnam recién estaba en sus comienzos y los cuestionamientos a cualquier tipo de autoridad, que tendrían un papel preponderante en la vida pública de Estados Unidos, aún eran cosa del futuro.

La Guía Harper se empezó a desdibujar, como suele ocurrir con esas cosas. El editor original, Fred Wieck, fue sustituido por Al Prettyman y luego por Hugh Van Dusen, el editor general de Harper Torchbooks y todavía editor de HarperCollins [como se llama ahora]. En 1970, había publicado varias cosas en las que mencionaba el ensayo como algo "de próxima publicación", con bastante optimismo, pero el mercado lector había cambiado y era bastante claro que las Guías Harper nunca serían publicadas. En algún momento a principios de la primavera de ese mismo año, telefoneé a Hugh Van Dusen para preguntarle si podía citar libremente partes del ensayo. Algo avergonzado, me dijo que sí. Luego, me vino un pensamiento a la cabeza: ¿por qué no publicar mi ensayo como librito independiente? "Excelente idea", me dijo, "podríamos publicar todos los ensayos como una serie de libros pequeños. Pero "Filosofía política" es un título bastante aburrido. ¿Puedes pensar en algo más atrapante?".

Cuando era adolescente, me encantaban los ensayos literarios de Mark Twain y en ese momento, me vino uno en particular a la cabeza –un ataque a las devociones del establishment literario titulado "In defense of Harriet Shelley" (En defensa de Harriet Shelley). "¿Qué tal *En defensa del anarquismo?*", sugerí. A Van Dusen le fascinó la idea y, así, seis meses más tarde y sólo cinco años después de haberlo escrito, y a diez años de su concepción,

apareció este librito.[1] Era el momento para un libro con ese título. Fue traducido al sueco, italiano, alemán y francés, y se vendieron unos 100.000 ejemplares en inglés. Estaba claro que había tocado un nervio.

El país en el que vivía cuando escribí *En defensa del anarquismo* era tan diferente del Estados Unidos donde vivo ahora que, aquéllos de nosotros que tenemos la edad suficiente como para recordar los años cuarenta y los cincuenta, solemos pensar que hemos emigrado misteriosamente a otro país. Yo vivo en un pueblito llamado Pelma, en Massachusetts, situado en lo que localmente se llama el Valle del Pionero, y me rodean camionetas pickup y Volvos con adhesivos contraculturales y radicales en los paragolpes. Mi favorito –del que siempre fantaseo en secreto que soy el autor– es "cuestionar la autoridad", que podría ser una síntesis en dos palabras de la tesis de *En defensa del anarquismo*. Era imposible ver una leyenda remotamente parecida a ésta en un paragolpes en 1965, que yo sepa.

Pero no sólo en enclaves como el Valle del Pionero se ven muestras de los cambios ocurridos. Toda la cultura popular de Estados Unidos muestra, hoy en día, una desconfianza hacia el Estado y sus reivindicaciones de autoridad legítima. Cuando yo era joven y el cine era en blanco y negro, un personaje que se presentaba como miembro del FBI era alguien en quien se podía confiar tácitamente. Era uno de los buenos. Ahora, en el cine y la televisión, el agente del FBI es casi siempre el malo. Cuando aparece en un departamento de policía de una gran ciudad, es el intruso, listo para estropear la justicia simple en nombre de una investigación secreta, de alto nivel y sospechosa.

La policía también está mal. Pensemos, por ejemplo, en la serie maravillosamente reveladora de Rambo. En la primera película de la serie, *Primera sangre*, John Rambo es un veterano de guerra de Vietnam que obtuvo una medalla de honor y llega cami-

1. La lista completa de los pequeños libros publicados a partir de los manuscritos de la fracasada Guía Harper es bastante impresionante. Además de mi contribución, había ensayos de Arthur Danto, Norwood Hanson, Jerrold Katz, Norman Malcolm, David Pears, Hilary Putnam, Bernard Williams y Richard Wollheim.

nando a un pueblito del oeste, donde es inmediatamente despreciado por el sheriff, Brian Denehy. Todo está hecho para que nos pongamos del lado de Rambo y veamos al sheriff como un sádico intolerante y estúpido. Y sin embargo, el sheriff tiene razón. Cree que Rambo genera conflictos y antes del fin de la película, varios ayudantes del sheriff mueren y el pueblo va en vías de convertirse en un infierno.

La segunda película de la serie es aún más reveladora. Rambo sale de prisión gracias a la CIA para llevar a cabo una misión en Vietnam, supuestamente para encontrar a los prisioneros de guerra que aún se encuentran allí. Pero resulta que el verdadero objetivo de la misión es que Rambo fracase, a fin de que el rumor de los prisioneros de guerra vivientes se termine de una vez por todas. Cuando Rambo, contra todo lo previsto, encuentra y libera a unos prisioneros, el agente de la CIA ordena que los abandone. Ese agente es el verdadero enemigo, y no los vietnamitas del norte que intentan matar a Rambo.

Este asunto de no poder confiar en los representantes oficiales del gobierno de Estados Unidos se extiende incluso a las comedias más inverosímiles. *Manhattan Project* es una película divertida acerca de un adolescente muy talentoso –y, a decir verdad, extraordinariamente irresponsable– que construye un arma nuclear del tamaño de una valija para una exposición de ciencia. Se trata de una bomba de poder inusual gracias a un poco de plutonio enriquecido. Cuando aparecen los militares, prontos para matar al chico a fin de quitarle el arma capaz de matar a todas las personas que se encuentren dentro de cierto radio y de destruir buena parte del paisaje que los rodea, ellos son los malos, y el muchacho aparece apenas como un joven irresponsable, con una dulce noviecita y una imaginación hiperactiva.

En los años 70, los que desconfiaban de la autoridad del Estado eran los de izquierda. Hoy, la desconfiada es la ultra derecha –las milicias de ciudadanos con sus rifles de asalto y sus fantasías acerca de los helicópteros negros de la ONU. Pero la falta de confianza en la autoridad constituida parece haberse convertido en uno de los conceptos básicos de la cultura popular dentro del es-

pectro político. Las películas mencionadas y los demás entretenimientos son populares y masivos, lo cual constituye simplemente otra manera de decir que la desconfianza en la autoridad es endémica. Por supuesto que no condeno este sentimiento popular. Al contrario, me parece una prueba de la salud política fundamental del pueblo estadounidense. Luego de trampas, farsas y mentiras durante, por lo menos, los últimos cincuenta años, los estadounidenses han concluido que no pueden confiar en sus representantes elegidos.

Pero entonces, si este grito salvaje de hace treinta años se ha vuelto tan conocido como un eslogan publicitario, ¿por qué hacer una nueva edición? ¿Qué puede decirles este ensayo a los lectores de hoy? La respuesta, creo y espero, es que aún tiene vigencia porque si bien actualmente hay muchas sospechas respecto de la autoridad constituida, escasea la verdadera comprensión de los fundamentos de la teoría democrática y la naturaleza problemática del gobierno representativo, igual que sucedía cuando se publicó por primera vez este pequeño libro. Una de las maneras de comprobarlo es analizar el escándalo que se armó cuando el presidente Clinton nombró Viceprocuradora general a la profesora Lani Guinier.

La Procuradora General Janet Reno hizo el nombramiento de la profesora Guinier, miembro de la facultad de Derecho de la Universidad de Pennsylvania y amiga de los Clinton desde la época de estudiantes en la Escuela de Derecho de Yale, el 30 de abril de 1993. El derecho troglodita, con el perro de ataque Clint Bolick a la cabeza, inició de inmediato una salvaje campaña contra Guinier y, como era de esperar, Clinton retiró el nombramiento. El blanco de ataque era un conjunto de artículos escritos por Guinier hacía bastante tiempo sobre el derecho a votar y la división en distritos según la raza.

Hubo algo que resultó en un pacto con el diablo: los defensores de los intereses políticos de los negros del Sur llegaron a un acuerdo con la legislatura, predominantemente republicana, que consistía en redistribuir los distritos de votación y reunir la cantidad suficiente de afroestadounidenses como para crear distritos

de "minoría mayoritaria". El resultado fue que aumentó notoriamente el número de representantes afroestadounidenses en la Cámara de Representantes –y disminuyó el número total de escaños de los demócratas.

Guinier, desde la izquierda, criticó por escrito esta táctica alegando que no sólo era políticamente demoledora sino que además perpetuaba los defectos de la representación por barrios para el ganador. La propuesta de Guinier era lo que ella llamaba el principio de "una persona, un valor". De este modo, defendía una forma de representación proporcional que le daría a las minorías de todo tipo la posibilidad de estar representadas en el Parlamento.

Sus argumentos, como veremos, eran bastante fuertes y sus propuestas son muy meritorias, pero no pudo defender sus ideas con la fuerza adecuada debido a una falta de claridad fundamental en cuanto al estatuto de la representación en la teoría de la democracia. Las debilidades intelectuales de su argumentación no tuvieron nada que ver con la tormenta que desató su nombramiento, por supuesto. Bolick y sus colegas paleoconservadores atacaron a Guinier porque su nombre era "raro", su peinado era "curioso" y también, casualmente, porque sus teorías eran –desde su punto de vista– violentamente antidemocráticas. Clinton, siempre pusilánime, miró hacia otro lado y Guinier volvió a la Universidad de Pennsylvania.

Los detalles de la lucha política no tienen importancia. (Los historiadores tendrán dificultades para creer que el peinado de Guinier haya sido de verdad un argumento a la hora de elegir un asistente de la Procuradora General de Derecho Civil. O al menos, eso espero.) Pero los temas teóricos subyacentes son muy importantes y serán considerablemente iluminados por los argumentos centrales de este libro.

El argumento central de Guinier es el concepto de "votos perdidos". Se puede hablar de un voto perdido cuando no afecta para nada a la elección de los legisladores. Ahora, el sistema estadounidense de representación se basa en la división por distritos y en la noción de que el ganador se lleva todo. Es decir, los miembros del Congreso representan distritos geográficos y el

candidato que obtiene más votos en el distrito gana el escaño. En consecuencia, se puede decir que todos los votantes que apuestan a candidatos perdedores tiran su voto, ya que su acción no afecta a la selección de la persona que los representará. También se desperdician todos los votos por el candidato ganador que superen la mayoría necesaria, aunque, por supuesto, no se puede decir *cuáles* son los votos extra del candidato ganador que resultan superfluos.

Guinier señala correctamente que existen diversos sistemas electorales que evitan el desperdicio de votos. Cada uno tiene sus fortalezas y, claro, algunas debilidades. Consideremos, por ejemplo, el sistema que se usó en las primeras elecciones libres de Sudáfrica, en 1994 (este no es el ejemplo de Guinier). Como se acordó en las largas negociaciones entre el Congreso Nacional Africano y el gobierno blanco del apartheid, el nuevo órgano de representación, que sería elegido por primera vez por todos los sudafricanos, constituiría la Cámara de Diputados o Asamblea Nacional, de cuatrocientos miembros, y la Cámara de Representantes o Consejo Nacional de Provincias, formado por nueve representantes de cada una de las nueve provincias, elegidos por las Legislaturas Provinciales y responsables ante las mismas.

La Cámara de Representantes tenía así una base geográfica, pero la Asamblea General no, y era la que tendría la mayor parte del poder. El sistema funcionaría del modo siguiente: cada partido que participara en las elecciones podía nombrar hasta cuatrocientos candidatos –uno para cada lugar en la Asamblea General. Al final, hubo no menos de diecinueve partidos en las elecciones. Los votantes tenían que votar una vez por un equipo de un partido, no por un individuo. Cuando se contaron los votos, cada partido obtuvo una cantidad determinada de escaños en la Asamblea, proporcional al porcentaje de votos obtenidos en relación al total. Con cuatrocientos escaños, cada partido se aseguraba uno para cada cuarto de uno por ciento de la votación. Cuando se contaron los votos, se asignaron los escaños a los candidatos partidarios según el orden en el cual figuraban las candidaturas en la lista de cada partido. Así, como Nelson Mandela tuvo la

mayor cantidad de votos de la lista de candidatos del Congreso Nacional Africano, fue el primero al que se le asignó un lugar en la Asamblea.

Al final, votaron casi veinte millones de sudafricanos. Siete partidos ganaron la cantidad de votos necesaria como para obtener al menos un escaño en la Asamblea. El Congreso Nacional Africano, con 62,65 por ciento del total de los votos, obtuvo 252 escaños. El Partido Libertario Inkatha (liderado por el jefe Buthelezi) consiguió 43 bancas. El viejo Partido Nacional, bastión de los afrikaaners, logró colocar 82 representantes. El menor número de escaños fue para el Partido Demócrata Cristiano Africano, que con 0,45 por ciento de los votos, obtuvo sólo dos lugares en la bancada.

Es evidente que este sistema reduce el número de "votos desperdiciados". Primero que nada, los votantes de los partidos minoritarios logran cierta representación, aunque obtengan menos de uno por ciento del total de los votos en todo el país. Segundo, hay pocos votos superfluos. Cuántos más votantes eligieran al Congreso Nacional Africano, que fue el gran ganador, mayor sería la representación de ese partido. De todos modos, hay *algunos* votos que se pierden. Como cada partido obtiene un escaño por cada cuarto de uno por ciento de los votos a su favor, un partido que consiga tres octavos del uno por ciento de los votos habrá perdido el último octavo de dicho uno por ciento. Pero el fenómeno de pérdida de votos habrá sido marginal y no central, como en el sistema de Estados Unidos. (Los verdaderos resultados son un poco más complicados que esto. Cómo hay doce partidos muy pequeños que no lograron ni siquiera un escaño, se redondeó el total de votos de los partidos ganadores salvo del Congreso Panafricano –el antiguo partido de Biko–, al que con exactamente 1,25 por ciento de los votos le correspondían justo cinco escaños.)

Y todavía existen muchas otras posibilidades. Por ejemplo, se le puede dar a los votantes una cantidad de votos que pueden repartir entre varios candidatos o concentrarlos todos en uno solo. Esto le permite a una minoría de votantes coordinar su votación para elegir al menos a un representante. Se podría continuar.

El debate que hubo en los medios sobre las propuestas de Guinier se basaba en un presupuesto universalmente compartido que, de hecho, es falso. Todos los que atacaron a Guinier asumieron que el actual sistema electoral de Estados Unidos, en base a circuitos barriales y en el cual el ganador se lleva todos los votos, es una forma ideal o perfecta de la democracia representativa. Desde ese punto de vista, las propuestas de Guinier constituían un intento de resolver un supuesto problema comprometiendo ese ideal. Por eso, a sus detractores les resultó fácil atacarla por tratar de socavar los fundamentos de la democracia.

Pero, como se demuestra en este libro, todo gobierno representativo constituye un compromiso con el ideal de la autogestión autónoma. La única manera de preservar la autonomía y lograr la autogestión colectiva es una democracia unánime y directa. En otras palabras, la autonomía se puede mantener en el proceso legislativo sólo si cada persona que deba respetar las leyes participa directamente en su creación, e incluso si cada uno tiene que cumplir sólo las leyes que vota. El gobierno de la mayoría de cualquier tipo es un compromiso con la autonomía y la representación, como señalaba Rousseau hace tanto tiempo, y eso no es mucho mejor que la esclavitud voluntaria de uno mismo.

Si se acepta esta conclusión que yo defiendo, sólo quedan dos opciones: o se asume una posición absolutista según la cual todo lo que no sea la autonomía total es esclavitud –heteronomía, en términos kantianos–, o se adopta la posición relativista de que existen grados de autonomía, y es mejor mucha que poca.

Ahora, si adoptamos la posición relativista, surge una pregunta interesante: ¿cuál es el mejor tipo de compromiso con el ideal? Dado que cualquier forma de la representación es un alejamiento del ideal de autonomía y como toda forma de lidiar con lo inevitable de la división de opiniones implica un compromiso fuerte, ¿cómo hacer para ajustarnos de la mejor manera posible a las imperfecciones del mundo?

Una vez que se plantea la pregunta de esta manera, se abre el debate y se convierte en un compromiso genuino de visiones políticas competentes. En la disputa por elegir entre la votación por

circuitos electorales y el sistema sudafricano, por ejemplo, se ve enseguida que hay muchos argumentos a favor y en contra de cada opción. Por ejemplo, el primer sistema desperdicia votos al entregarle todo el poder político disponible en un circuito a la persona o partido que obtenga la mayoría simple de los votos. Pero el sistema sudafricano tiene el problema de que no se puede identificar a la persona que representa a una región, barrio o grupo de personas en el gobierno. Con lo difícil que es hoy conseguir la atención de un miembro del Congreso, imaginemos cómo serían las cosas si nos viéramos obligados a anotarnos en la oficina nacional del Partido Demócrata o el Republicano para pedir una audiencia. Un sistema como el sudafricano requiere, además, una estricta disciplina partidaria, lo cual a su vez hace que sea imposible el tipo de negociaciones y acuerdos que tanto se usan en el Congreso estadounidense para realizar acomodos políticos.

Se podría argumentar que la votación en base a la geografía es preferible en un país de dimensiones continentales como Estados Unidos, donde existen variaciones regionales fácilmente identificables tanto en los intereses políticos como en los económicos de los ciudadanos. Estamos acostumbrados, por ejemplo, a ver que un senador demócrata o republicano de algún estado agrícola o ganadero apoya una ley favorable a los trabajadores de la zona rural, o que un representante de un Estado montañoso, Demócrata o Republicano, apoye una ley de conservación de la tierra. Este tipo de representación regional sería difícil, si no imposible, en un sistema como el sudafricano.

Por otro lado, con un sistema como este último, habría habido más de ochenta representantes de partido de Perot en el Congreso luego de las elecciones de 1992, y ese habría sido un reflejo mucho más fiel de los deseos del electorado estadounidense.

Si se pudiera medir cuánto se aleja un sistema de representación del ideal de democracia unánime y directa, se podría establecer una lista de los esquemas disponibles por orden de cercanía con dicho ideal. Pero no es posible fijar esa medida. Cada sistema beneficia a determinados grupos de votantes en detrimento de otros. De modo que determinar cuál es el menos indeseable es

más bien una cuestión de intereses grupales que de teoría política. E incluso, a medida que va cambiando la situación social, económica y política subyacente, el esquema de representación que resultaba menos malo desde el punto de vista de un grupo, puede volverse indeseable. No puede haber principios en esto, sólo se trata de un cambio en los conflictos de intereses.

Reconocer esta verdad es una experiencia liberadora y aleccionadora: lo primero porque nos libera de la ilusión de que con suficientes conocimientos y análisis, podremos encontrar un esquema que le sirva a todas las personas racionales de buena voluntad; y lo segundo, porque implica que cada uno reconozca honestamente la naturaleza de su compromiso e intereses, en lugar de esconderlos tras un falso manto de objetividad. El simple hecho es que una autolegislación unánime, directa y genuina es el fundamento de un Estado realmente legítimo y todos los demás acuerdos políticos constituyen un compromiso implícita o explícitamente pensado para servir los intereses de algunos integrantes de la sociedad y frustrar los de otros.

Ahora que tenemos esto claro, quizá podamos entender un poco mejor el impulso que subyace a la teoría del juego y la de la elección colectiva en general, además del trabajo de John Rawls en particular[2]. La Teoría del Juego, surgida de la rama de la economía que se conoce como Economía del Bienestar, pretende saber *a priori* el resultado de situaciones de interacción competitiva en las cuales cada participante reconoce y toma en cuenta la presencia de otros agentes similarmente interesados en sí mismos. Como resulta que los casos en los cuales cualquier cosa que se parezca a un teorema formal puede demostrarse son de muy escaso alcance, se desarrolla una investigación más amplia y menos rigurosa de las situaciones

2. Ver *Una teoría de la Justicia*, de John Rawls. (Edición en castellano: *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.) Se puede encontrar un análisis y crítica al trabajo de Rawls en mi libro: *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press, 1977. Rawls empezó a publicar sus teorías en la década del 50 y, de hecho, hay referencias directas al texto original en *En defensa de anarquismo*, pero sus opiniones adquirieron notoriedad fuera del universo de la filosofía técnica bastante más tarde, y hoy tienen mucha aceptación.

de racionalidad colectiva desarrollada bajo los títulos de "Teoría de la Negociación" y "Teoría de la Elección Colectiva". Todas estas investigaciones comparten el presupuesto inicial del acuerdo mutuo, o la unanimidad, como requisito para que la acción colectiva tenga un fundamento satisfactorio.

Cuando escribí *En defensa del anarquismo*, esas ramas de la teoría económica eran bastante nuevas (aunque John von Neumann ya había demostrado el teorema fundamental de la Teoría del Juego treinta años antes). En consecuencia, trato la unanimidad como un ideal inalcanzable, un caso límite pensado para destacar la imposibilidad de un Estado realmente legítimo. Pero desde entonces, ha habido una avalancha de trabajos fascinantes que investigan las múltiples formas de la toma de decisiones no unánime y la versión más famosa y creativa es la teoría de la justicia de John Rawls.

Cómo sabrán los lectores, Rawls concibió la idea de construir el problema de identificar los principios fundamentales de la cooperación social como un juego de negociaciones –en efecto, se trata de una versión moderna del contrato social tradicional. Los participantes deben llegar a un acuerdo unánime sobre los principios fundamentales que deberían gobernar sus interacciones sociales. En síntesis, sus deliberaciones deben conformar el ideal de la democracia unánime y directa (aunque Rawls admite luego la representación y el gobierno de la mayoría). Finalmente, en respuesta a debilidades teóricas internas de su argumentación, Rawls dejó de lado los elementos de consulta y negociación de la teoría y reconstruyó el problema como un simple asunto de coordinación. Otros cambios redujeron este juego a un problema de elección racional limitada al individuo. Sin embargo, incluso en la versión final de la teoría, se ve que Rawls tiene el deseo subyacente de anclarse en los principios ideales de la unanimidad y la participación directa en el proceso de legislación. Al final, sólo puedo estar obligado a cumplir con las leyes que haya hecho para mí mismo.

Cuando escribí *En defensa de anarquismo*, la revolución informática recién comenzaba. Me compré la primera computado-

ra diecisiete años después –una vieja Apple II con menos memoria que el horno que tengo ahora y un disco duro feo y enorme de seis megas. Cuando empecé a concebir la idea de una democracia directa de tecnología avanzada, lo más que pude imaginar fue el uso de monitores de televisión y detectores de huellas dactilares. Pero ahora que hemos entrado por completo en la era de la informática, debería ser obvio que se han resuelto los obstáculos *técnicos* para la democracia directa o plebiscitaria.

La fuerza e inmediatez con la que surgen objeciones contra la democracia directa cada vez que se menciona el tema demuestra meramente, si es que se necesita alguna prueba, que son muy pocos los teóricos políticos que realmente creen en la democracia. La mayoría de los que comentan asuntos públicos prefieren depositar su confianza en la elite de políticos profesionales y expertos en política. El hecho sigue siendo que la legitimidad que puedan tener las órdenes del Estado no surge ni del conocimiento que se tenga de las mismas, ni de la pericia de quiénes las crean, sino sólo del hecho de que han sido elaboradas en forma colectiva por el mismo grupo de personas que supuestamente debe obedecerlas. La autonomía, que es la legislación para uno mismo, es la única posibilidad de que exista una autoridad legítima.

Entonces, ¿cuál es el mensaje de este librito para el nuevo milenio? En un sentido, las últimas tres décadas fueron bondadosas con los que cuestionamos la autoridad del Estado. Después de Vietnam, Watergate, la guerra secreta en Nicaragua y las aberraciones de la contra de Irán, no es tan difícil decir que no se puede confiar en el Estado. Ningún teórico, aunque esté inmerso en un sueño narcótico, podía haber preparado mejor el terreno para el anarquismo que Oliver North. Pero ¿hay un mensaje positivo en la crítica a los reclamos de autoridad del Estado, o debemos contentarnos sólo con la afirmación negativa "¡no confíes en nadie mayor o menor de treinta años!"?

Tal como ocurre a menudo en la filosofía, la respuesta se encuentra en el cambio de pregunta. Mientras la pregunta sea "*¿En qué circunstancias puede justificarse la autoridad del Estado?*", estaré condenado a la frustración. Pero, supongamos que cambio

la pregunta por esta otra: "*¿a quién puedo unirme para tener una causa común, con objetivos y aspiraciones compartidas?*". En este caso, tengo una pregunta perfectamente pasible de respuesta. Tengo muchos compromisos con los demás, muchas metas compartidas, para las cuales estoy dispuesto a comprometer mi energía y mis recursos. Pero nunca debo cometer el error de suponer que existe un argumento, ya sea formal o informal, que pruebe que mis compromisos son *correctos*, y que cualquier ser racional *debería* compartir. Por ese camino se encuentra, precisamente, el error que termina destruyendo la ética de Kant, así como el intento moderno de Rawls de revivirla y revisarla. Digo esto como alguien que ha dedicado la mejor parte de su vida a buscar –sin encontrar– una justificación *a priori* de los principios morales y políticos fundamentales. Ese fue mi objetivo durante una serie de publicaciones, hasta que me di cuenta de que la búsqueda se basaba en una concepción equivocada. Si la teoría política es la búsqueda de los principios fundamentales de la autoridad legítima, tal como yo mismo sugiero en las primeras páginas de *En defensa del anarquismo*, entonces, la teoría política está muerta. En su lugar, hay que ubicar la *acción* política, guiada por la razón y dirigida al cumplimiento de los objetivos colectivos con los cuales usted y sus camaradas se han comprometido. Y si usted no tiene camaradas, no hay nada que pueda ayudarlo, ni siquiera este librito.

Pelma, Massachusetts
3 de febrero de 1998

Prefacio

Este ensayo sobre los fundamentos de la autoridad del Estado marca una etapa en el desarrollo de mi interés por los problemas de la autoridad política y la autonomía moral. Al principio de mi interés en este asunto, confiaba en encontrar una justificación satisfactoria para la doctrina democrática tradicional con la cual estaba de acuerdo, en forma irreflexiva. Durante mi primer año como miembro del Departamento de Filosofía de la Universidad de Columbia, di un curso de filosofía política en el cual anuncié que formularía y luego resolvería el problema fundamental de la materia. No tuve problemas para formular el problema –muy brevemente, cómo es que la autonomía moral de un individuo puede volverse compatible con la autoridad legítima del Estado. Tampoco tuve problemas para refutar varias supuestas soluciones que habían sido presentadas por varios teóricos del Estado democrático. Pero hacia la mitad del semestre, muy avergonzado, me vi obligado a anunciarle a mis alumnos que no había encontrado la gran solución.

Al principio, mientras luchaba con el dilema, estaba convencido de que la solución se encontraba a la vuelta de una esquina conceptual. Cuando leí trabajos sobre el tema en reuniones a las que asistí en varias universidades, me vi obligado una y otra vez a representarme como alguien que buscaba una teoría y simplemente no podía encontrarla. De a poco, fui cambiando el énfasis de mi

exposición. Finalmente, ya fuera como consecuencia de una reflexión filosófica o de pura tristeza, tuve que darme cuenta de que en realidad estaba defendiendo la parte negativa, en lugar de buscar la positiva. El hecho de no encontrar ninguna justificación teórica para la autoridad del Estado me había convencido de que tal justificación no existía. En síntesis, me había convertido en un anarquista filosófico.

El primer capítulo de este ensayo formula el problema tal como me lo planteé originalmente, hace más de cinco años. El segundo capítulo investiga la solución democrática clásica del problema y expone las insuficiencias del modelo mayoritario y más habitual de Estado democrático. El tercer capítulo es un boceto, bastante impresionista, e incluso hegeliano, de las razones de mi esperanza de encontrar una solución; y la conclusión es una lista breve de sugerencias, bastante utópicas, en base a las cuales podría funcionar una sociedad anarquista.

Dejando de lado los errores que puedan surgir de los argumentos presentados en estas páginas, este ensayo sufre dos deficiencias esenciales. Por el lado de la teoría pura, me he visto obligado a *dar por descontadas* numerosas proposiciones importantes acerca de la naturaleza, las fuentes y los límites de la obligación moral. Para decirlo claramente, he dado por sentada toda la teoría ética. Por el lado de la aplicación práctica, no he dicho casi nada sobre las condiciones materiales, sociales o psicológicas en las cuales sería factible el anarquismo como organización social. Soy muy consciente de esos defectos y espero poder publicar un trabajo más amplio en el futuro cercano, para decir mucho más sobre ambas cosas. Si se me permite robarle a Kant un título (y tal vez quedar legitimado de esa manera), el subtítulo –bastante pretencioso– de este ensayo podría ser *Trabajo preliminar para una metafísica del Estado*.

Nueva York, marzo de 1970

I.
El conflicto entre autoridad y autonomía

1. El concepto de autoridad

La política es el ejercicio de poder del Estado, o el intento de influir en ese ejercicio. De modo que, en rigor, la filosofía política es la filosofía del Estado. Para definir el contenido de la filosofía política y determinar si realmente existe, hay que empezar por analizar el concepto de Estado.

El Estado consiste en un grupo de personas que tienen y ejercen autoridad suprema dentro de un territorio determinado. Habría que decir que un Estado es un grupo de personas que tienen autoridad suprema dentro de un territorio dado o *sobre una población determinada*. Una tribu nómada puede tener la estructura de poder de un Estado, siempre y cuando sus integrantes no estén sujetos a la autoridad superior de un Estado territorial[1]. El Estado puede incluir a todas las personas que están sujetas a su autoridad, como ocurre con el Estado democrático según sus teóricos; también puede consistir en un solo individuo al que todos los demás deben responder. Podemos dudar de que alguna vez haya existido un Estado de una sola persona, aunque Luis XIV eviden-

1. Se puede encontrar una definición similar de "Estado" en el libro *La política como vocación*, de Max Weber. El autor subraya el medio -la fuerza- por el cual se impone la voluntad del Estado, pero un análisis detallado de su definición muestra que también se basa en la noción de autoridad ("coordinación imperativa").

temente creía que sí cuando anunció "El Estado soy yo". La característica distintiva del Estado es la autoridad suprema, o lo que los filósofos políticos solían llamar "soberanía". De modo que se habla de "soberanía popular", que es la doctrina según la cual el pueblo es el Estado y, por supuesto, el uso de "soberano" como "rey" refleja una supuesta concentración del poder en la autoridad suprema de una monarquía.

La autoridad es el derecho a dar órdenes y, correlativamente, el derecho a ser obedecido. Hay que distinguirla del poder, que es la capacidad para obligar al cumplimiento, ya sea por el uso de la fuerza o por la amenaza de usar la fuerza. Cuando le entrego mi billetera a un ladrón que me apunta con un arma, lo hago porque su amenaza es peor que la pérdida de dinero que debo sufrir. Es cierto que el ladrón tiene poder sobre mí, pero difícilmente yo pensaría en su *autoridad*, es decir, en su derecho a exigir mi dinero y mi obligación de entregárselo. En cambio, cuando el gobierno me manda una factura de impuestos, la pago (en general) aunque no desee hacerlo, e incluso si creo que podría arreglármelas para no pagar. Después de todo, se trata de gobierno constituido y, por lo tanto, tiene *derecho* a cobrarme. Tiene *autoridad* sobre mí. A veces también le hago trampas al gobierno, pero aún así, reconozco su autoridad ya que, ¿quién habla de "*hacerle trampa*" a un ladrón?

Afirmar que uno tiene autoridad es afirmar el derecho a ser obedecido. *Tener* autoridad, entonces, ¿qué es? Puede significar tener ese derecho, o que aquéllos a quienes se dirige lo reconozcan y lo acepten. El término "autoridad" es ambiguo, ya que tiene un sentido descriptivo y otro normativo.

En correspondencia con los dos sentidos de autoridad, hay dos conceptos de Estado. En el aspecto descriptivo, se puede definir Estado como un grupo de personas que se *reconoce* que tienen autoridad suprema en un territorio determinado –quiénes reconocen dicha autoridad son aquéllos que están sujetos a la misma. El estudio de las formas, características, instituciones y funcionamiento de los Estados *de facto*, por llamarlos de alguna manera, pertenece a la ciencia política. Si tomamos el término en

su acepción prescriptiva, el Estado consiste en un grupo de personas que tienen *derecho* a ejercer autoridad suprema dentro de un territorio dado. El descubrimiento, análisis y demostración de las formas y principios de la autoridad legítima –del derecho a gobernar– se llama filosofía política.

¿Qué significa autoridad *suprema*? Algunos filósofos políticos, al tratar la autoridad en sentido normativo, han dicho que el verdadero Estado tiene autoridad última sobre todos los asuntos que ocurran dentro de su jurisdicción. Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, sostenía que el contrato social por el cual se forma una comunidad política justa "brinda al órgano político control absoluto sobre los miembros por los cuales está formado; y ese poder, cuando está dirigido por la voluntad general, es el que lleva... el nombre de «soberanía»". John Locke, por su parte, afirmaba que la autoridad suprema del Estado justo se aplica sólo a los asuntos que le corresponde controlar. El Estado es, sin duda, la autoridad suprema, pero su derecho al control no es absoluto. Una de las preguntas que la filosofía política tiene que contestar es si se puede limitar el abanico de asuntos sobre los cuales tiene autoridad un Estado.

También hay que establecer la diferencia entre el derecho a dar órdenes con autoridad y el argumento persuasivo. Cuando se me ordena hacer algo, puedo elegir obedecer aunque no se me amenace, porque creo que se trata de algo que debo hacer. Si ese es el caso, entonces no estoy obedeciendo una orden, sino más bien reconociendo la fuerza de un argumento o lo justo de la orden. La persona que da la "orden" funciona meramente como una *oportunidad* de tomar conciencia de mi deber y ese rol puede cumplirlo, en otras circunstancias, un amigo, o incluso mi propia conciencia. Yo podría decir que la orden tiene autoridad sobre mí, queriendo decir que debo actuar de acuerdo con la misma. Pero la persona, en sí misma, no tiene autoridad –o, para ser más precisos, el hecho de que yo cumpla con su orden no significa que reconozca ningún tipo de autoridad. Por lo tanto, autoridad reside en las personas; la tienen por ser quiénes son y no por las órdenes que dan. Mi deber de obedecer es un deber para con esas perso-

nas, no un deber hacia la ley moral o los beneficiarios de las acciones que se me ordene hacer.

Por supuesto, existen muchas razones por las cuales los seres humanos reconocen los reclamos de autoridad. La mas común, teniendo en cuenta toda la historia de la humanidad, es simplemente la fuerza de la tradición. El hecho de que algo se haya hecho siempre de una manera constituye, para la mayoría de las personas, una razón perfecta para seguir haciéndolo así. ¿Por qué responder a un rey? Porque siempre hemos respondido a reyes. Pero, ¿por qué es que el hijo mayor de un rey se convierte en rey a su vez? Porque los hijos mayores siempre fueron los herederos de trono. La fuerza de la tradición está gravada tan profundamente en la mente de los seres humanos que ni siquiera un estudio sobre los orígenes violentos y arbitrarios de una familia real debilita su autoridad ante la mirada de sus sujetos.

Algunas personas adquieren un aura de autoridad por sus características extraordinarias: líderes militares, hombres santos, o personalidades fuertes. Esas personas reúnen a su alrededor a seguidores y discípulos que les obedecen voluntariamente, sin tener en cuenta sus propios intereses personales e incluso contra su voluntad. Los seguidores creen que el líder tiene *derecho a mandar*, es decir, *autoridad*.

Lo más común hoy en día, en este mundo de ejércitos burocratizados y religiones institucionalizadas, donde escasean los reyes y va en aumento el número de profetas, es que la autoridad resida en aquéllos que ocupan posiciones oficiales. Como señalaba Weber, estas posiciones parecen tener autoridad en la mente de la mayoría de las personas porque están definidas por cierto tipo de reglamentaciones que las hacen públicas, generales, predecibles, etc. Nos volvemos condicionados a responder a los signos visibles de la oficialidad, tales como escarapelas y formularios con membrete. A veces podemos tener en mente la justificación de una afirmación de autoridad, como cuando cumplimos una orden porque su autor es un funcionario *elegido*. Y muy a menudo, el sólo hecho de ver un uniforme alcanza para hacernos sentir que el ser humano que lo lleva tiene derecho a ser obedecido.

El hecho de que las personas acceden a los reclamos de autoridad suprema es evidente. Pero que *deban* acceder a dichos reclamos no es tan obvio. Nuestra primera pregunta debe ser, entonces, ¿En qué condiciones y por qué motivos una persona tiene autoridad suprema sobre otra? La misma pregunta se puede reformular como sigue: ¿en qué condiciones puede existir un Estado (en sentido normativo)?

Kant nos ha dado un nombre conveniente para este tipo de investigaciones. Las llamó "deducción", que no significa demostrar una proposición por medio de otra, sino demostrar la legitimidad de un concepto. Cuando un concepto es empírico, se deduce meramente señalando instancias de sus objetos. Por ejemplo, la deducción del concepto "caballo" consiste en mostrar un caballo. Cómo existen los caballos, debe ser legítimo emplear el concepto. Del mismo modo, una deducción del concepto descriptivo de Estado consiste simplemente en señalar los innumerables ejemplos de comunidades humanas en las que algunas personas afirman tener autoridad suprema sobre las demás y son obedecidas. Pero cuando el concepto en cuestión no es empírico, el procedimiento de la deducción cambia. Los conceptos normativos no son empíricos, porque se refieren al deber ser en lugar de al ser. De modo que no podemos justificar el concepto (normativo) de autoridad suprema presentando instancias[2]. Tenemos que demostrar con un argumento *a priori* que pueden existir comunidades humanas en las que algunos integrantes tienen el derecho moral de gobernar. En síntesis, la tarea fundamental de la filosofía política es brindar una *deducción del concepto de Estado*.

Para completar esta deducción, alcanza con mostrar que existen circunstancias en las que las personas deben hacer lo que ordenan las autoridades *de facto*. Incluso bajo los gobiernos más injustos, suele haber buenas razones para obedecer en lugar de desafiar. Puede ocurrir que el gobierno del caso ordene que las personas hagan algo que, de hecho, ya tienen la obligación inde-

2. Porque cada vez que ofreciéramos un ejemplo de autoridad legítima, tendríamos que agregarle un argumento no empírico como prueba de su legitimidad.

pendiente de hacer; o puede suceder que las consecuencias negativas del cuestionamiento de la orden sean mucho peores que la indignidad de someterse a la misma. Lo que ordena un gobierno puede prometer efectos beneficiosos, ya sea en forma intencional o no. Por estas razones, y también por prudencia, puede ser que esté bien que una persona cumpla con las órdenes de un gobierno *de facto* bajo cuya autoridad se encuentra. Pero nada de esto tiene que ver con la autoridad legítima, que se relaciona con el *derecho* a dar órdenes y la obligación correlativa de *obedecer a la persona que da la orden*.

El punto señalado en el párrafo anterior merece siempre un poco más de insistencia. La obediencia no consiste en hacer lo que otro dice que hagamos, sino en hacerlo *porque esa persona lo dice*. La autoridad, ya sea legítima o *de jure*, tiene que ver con los motivos y fuentes de la obligación moral.

Dado que es indiscutible que existen personas que creen que otras tienen autoridad sobre ellas, se podría pensar que ese hecho se puede utilizar para demostrar que en algún lado, en un momento o en otro, debe haber habido seres humanos que realmente poseían una autoridad legítima. Es decir que se puede pensar que, aunque ciertos reclamos de autoridad sean equivocados, no *todos* lo son, porque en ese caso nunca habríamos llegado al concepto de autoridad legítima. Con un argumento parecido, algunos filósofos han intentado mostrar que no todas nuestras experiencias son sueños, o más generalmente que, en la experiencia, no todo es apariencia en lugar de realidad. El punto es que expresiones tales como "sueño" y "apariencia" se definen por contraste con "experiencia de vigilia" o "realidad". De modo que sólo pudimos desarrollar un uso de las mismas al enfrentarnos a situaciones en las cuales algunas experiencias eran sueños y otras no, o algunas cosas eran meras apariencias y otras, realidad.

Más allá de la fuerza del argumento en general, no se puede aplicar al caso de una autoridad *de facto* versus una *de jure*, ya que el componente clave de ambos conceptos, que es el "derecho", se introduce en la discusión procedente del reino de la filosofía moral. En lo referente a nuestro compromiso con la posibi-

lidad de un Estado justo, *suponemos* que el discurso moral tiene sentido y que se han hecho deducciones adecuadas de conceptos como "derecho", "obligación" y "deber"[3].

Se puede inferir de la existencia de los Estados *de facto* que los seres humanos *creen* en la existencia de la autoridad legítima, ya que por supuesto, una situación de este tipo implica que los sujetos crean que es legítima (es decir, que realmente tiene la autoridad que se autoadjudica). Pueden estar equivocados. De hecho, toda creencia sobre la autoridad puede ser errónea –puede ser que no haya habido ningún Estado con derecho a ser obedecido en la historia de la humanidad. Incluso podría ser imposible que tal Estado existiera, esa es la cuestión que tenemos que tratar de resolver. Pero mientas los seres humanos crean en la autoridad del Estado, podemos concluir que poseen el concepto de la autoridad *de jure*[4].

El concepto normativo de Estado como comunidad humana que posee autoridad, con derecho, dentro de un territorio, define entonces el tema de la filosofía política. Pero, aunque se demostrara la imposibilidad de presentar una deducción del concepto –si no puede haber un Estado *de jure*–, sigue habiendo un gran número de cuestionamientos morales respecto de la relación del individuo con el Estado *de facto*. Se puede preguntar, por ejemplo, si existe algún principio moral que deba guiar al Estado a la hora de hacer las leyes, como puede ser el utilitarismo, y en qué condiciones es correcto que el individuo obedezca las leyes. Podemos investigar los ideas sociales de igualdad y autodesarrollo, o los principios del castigo, o incluso las justificaciones para la guerra. Todas estas investigaciones son, esencialmente, aplica-

3. Así, la filosofía política es una disciplina dependiente o derivada, igual que la filosofía de la ciencia depende de la teoría general del conocimiento y de las ramas de la metafísica que tratan sobre la realidad y la naturaleza del mundo físico.

4. Esto es tan simple que puede parecer que no vale la pena insistir. Sin embargo, varios filósofos políticos, entre otros Hobbes y John Austin, han supuesto que el *concepto*, al igual que los principios de la autoridad se pueden derivar de los conceptos de poder o utilidad. Por ejemplo, Austin define una orden como la significación de un deseo, expresado por alguien que pensará mal de todos aquellos que no cumplan con él (*The Providence of Jurisprudence Determined*, Conferencia 1).

ciones de principios morales generales al fenómeno particular de la política *de facto*. De modo que sería adecuado recuperar una palabra que ha caído en desgracia y bautizar como *casuística* a una rama de las ciencias políticas. Como hay personas que reconocen los reclamos de autoridad, hay Estados *de facto*. Suponiendo que el discurso moral, en general, es legítimo, debe haber cuestiones morales que surgen respecto de dichos Estados. Por lo tanto, sí existe la casuística política como rama de la ética. Aún hay que decidir si existe la filosofía política, propiamente dicha.

2. El concepto de autonomía

El presupuesto fundamental de la filosofía moral es que los seres humanos son responsables de sus acciones. De este presupuesto se sigue, necesariamente, tal como señaló Kant, que las personas son metafísicamente libres, lo que significa que, en cierto sentido, son capaces de decidir cómo actuar. La posibilidad de elegir cómo actuar hace que un ser humano sea responsable, pero la mera elección no es suficiente en sí misma para *asumir* la responsabilidad de las propias acciones. Asumir la responsabilidad implica el intento de decidir qué es lo que no debería hacer y eso, como dicen los filósofos desde Aristóteles, implica las cargas adicionales de adquirir conocimiento, reflexionar sobre los motivos, prever resultados, criticar principios, y la lista sigue.

La obligación de asumir la responsabilidad de las propias acciones no se deriva sólo de la voluntad libre, ya que se necesita algo más que libertad de elección para asumir una responsabilidad. Sólo porque el ser humano tiene capacidad de razonar sobre estas opciones, se puede decir que tiene la obligación permanente de ser responsable de sus elecciones. Es bastante adecuado que los filósofos morales coloquen en el mismo grupo a los niños y a los locos, que no son totalmente responsables de sus acciones, dado que así como se supone que los locos no tienen libertad de elección, los niños no tienen aún la capacidad de razonar bien desarrollada. Incluso sería justo asignarle más responsabilidad a los niños, dado que los locos,

debido a su carencia de libertad para elegir, son completamente irresponsables mientras los niños, en la medida en que tienen la capacidad de razonar desarrollada hasta cierto punto, pueden considerarse en cierto grado responsables.

Cada ser humano con libertad de elección y capacidad para razonar tiene la obligación de ser responsable de sus acciones, aunque puede ser que no se encuentre permanentemente en proceso de reflexión, investigación y deliberación acerca de cómo debería actuar. Una persona anuncia cada tanto su deseo de asumir la responsabilidad de las consecuencias de sus acciones, aunque no haya deliberado sobre ellas o no tenga intención de hacerlo en el futuro. Una declaración de ese tipo constituye un avance sobre la negativa a asumir la responsabilidad; al menos implica el reconocimiento de la existencia de la obligación. Pero no libera al individuo del deber de involucrarse en el proceso reflexivo anunciado hasta el momento. Y no hay que decir que un individuo puede asumir la responsabilidad de sus acciones y actuar en forma equivocada. Cuando decimos que alguien es responsable, no queremos decir que siempre hace todo bien, sino solamente que mantiene presente su deber de buscar lo correcto.

La persona responsable no es caprichosa ni anárquica, ya que admite sus obligaciones morales. Pero insiste en que ella es la única que puede juzgar cuáles son esas constricciones. Puede escuchar consejos de los otros, pero toma sus propias decisiones en base a lo que le parecen buenas sugerencias. Puede aprender de los demás acerca de estas obligaciones morales, pero sólo en el sentido en que un matemático aprende de otros matemáticos –es decir, escuchando sus argumentos, cuya validez reconoce a pesar de no haberlos concebido por sí mismo. No aprende en el sentido en que uno aprende de un explorador, es decir, aceptando la veracidad de sus relatos sobre cosas que uno no puede ver por su cuenta.

Dado que el ser humano responsable toma decisiones morales que se manifiesta a sí mismo como imperativos, podemos decir que se autolegisla. En síntesis, es *autónomo*. Cómo sostiene Kant, la autonomía moral es una combinación de libertad y responsabilidad; se trata de respetar las leyes que no ha creado para

sí mismo. El individuo autónomo, en la medida en que lo es, no está sujeto a la voluntad de otro. Puede hacer lo que otro le diga, pero no *porque* se lo hayan dicho. Por lo tanto, es una persona *libre*, en sentido político.

Dado que la responsabilidad de cada persona por sus acciones es consecuencia de su capacidad de elección, no puede renunciar a ella o dejarla de lado. Pero puede negarse a reconocerla, ya sea en forma deliberada, o simplemente no reconociendo su condición moral. Todas las personas se niegan a asumir la responsabilidad de sus acciones en un momento u otro de su vida, y algunos individuos rechazan tan sistemáticamente sus deberes que se parecen más a niños muy crecidos que a adultos. Si la autonomía moral es sólo la condición de asumir la responsabilidad completa de las propias acciones, se sigue que los seres humanos pueden perder su autonomía a voluntad. Es decir, un individuo puede decidir obedecer las órdenes de otro sin intentar siquiera decidir por sí mismo si lo que se le ordena es bueno o inteligente.

Este es un punto importante y no debería confundirse con la afirmación falsa de que un hombre puede declinar la responsabilidad de sus acciones. Incluso luego de haberse sometido al deseo de otro, el individuo sigue siendo responsable de lo que hace. Pero al negarse a entrar en deliberaciones morales, al aceptar las órdenes de otros sin cuestionarlas, pierde su autonomía. De modo que Rousseau tiene razón al decir que un ser humano no puede ser un esclavo ni siquiera por elección, si con eso quiere decir que hasta los esclavos son moralmente responsables de sus actos. Pero está equivocado si con ello quiere decir que los seres humanos no pueden ubicarse voluntariamente en una posición de servilismo y obediencia ciega.

Existen varias formas y diversos grados de pérdida de la autonomía. Un individuo puede renunciar a su independencia de juicio sólo en relación a un asunto, o respecto a cierto tipo de asuntos. Por ejemplo, cuando me pongo en manos de un médico, me comprometo a cumplir con el tratamiento que él indique, pero sólo en relación a mi salud. No lo convierto en mi consejero legal, por ejemplo. Una persona puede renunciar a su autonomía en

algunos temas –o en todo– durante un período de tiempo determinado, o para toda la vida. Puede cumplir con todas las órdenes, cualesquiera sean, salvo algunas acciones específicas (por ejemplo, matar) que se niega a realizar. A partir del ejemplo del médico, es evidente que existen al menos ciertas situaciones en las cuales es razonable renunciar a la propia autonomía. Y de hecho, en este complejo mundo de pericias técnicas, nos preguntamos si alguna vez resulta razonable *no* hacerlo.

Dado que el concepto de asumir o renunciar a la responsabilidad es central para la discusión que sigue, vale la pena aclarar un poco más. Asumir la responsabilidad de las acciones que uno hace significa tomar decisiones finales sobre lo que uno debe hacer. Para la persona autónoma, no existen las *órdenes*, en sentido estricto. Si alguien de mi entorno está dando lo que se supone son órdenes y espera que sean obedecidas, ese hecho será tenido en cuenta en mis deliberaciones. Yo puedo decidir hacer lo que esa persona me ordena y hasta puede ocurrir que el hecho mismo de que dé las órdenes sea el factor que hace que, en esa situación, sea deseable cumplirlas. Por ejemplo, si me encuentro en un barco que se está hundiendo y el capitán da la orden de preparar los botes salvavidas, todo el mundo le obedece *porque es el capitán*, puedo decidir que en esas circunstancias lo mejor es hacer lo que él indica, dado que la confusión que generaría mi desobediencia sería perniciosa. Pero, en la medida en que tomo esa decisión, no estoy *obedeciendo a su orden*. Es decir, no estoy admitiendo que él tiene autoridad sobre mí. Tomaría la misma decisión, por los mismos motivos, si uno de los pasajeros hubiera empezado a dar "órdenes" y, en la confusión, hubiera sido obedecido.

En política, al igual que en la vida en general, las personas suelen renunciar a su autonomía. Existen numerosas causas para este hecho y también numerosos argumentos para justificarlo. La mayoría de los individuos, como ya señalamos, siente tan intensamente la fuerza de la tradición o la burocracia que aceptan sin pensar los reclamos de autoridad que hacen sus supuestos gobernantes. Es raro en la historia de la humanidad, que un individuo llegue siquiera a cuestionar el derecho de sus amos a dar órdenes

y la obligación, suya y de sus congéneres, de obedecer. Pero una vez iniciado el peligroso cuestionamiento, se pueden presentar muchos argumentos para demostrar la autoridad de los gobernantes. Entre los más antiguos, figura la afirmación de Platón de que los seres humanos deberían remitirse a la autoridad de quiénes tienen un conocimiento o sabiduría superior. Una versión moderna y más sofisticada de esta idea es sostener que es más probable que el porcentaje educado de una población democrática participe activamente en la vida política y que es justo que el segmento mal informado del electorado permanezca pasivo, ya que su ingreso en la escena política sólo constituye un argumento para los demagogos y los extremistas. Varios cientistas políticos estadounidenses han llegado a afirmar que la apatía de las masas de Estados Unidos es una de las causas de la estabilidad y, por ende, una buena cosa.

Nuestra condición moral exige que reconozcamos la responsabilidad y practiquemos la autonomía donde y cuándo sea posible. A veces, eso implica una reflexión y deliberación moral; otras veces, hay que reunir información especial, incluso técnica. El ciudadano estadounidense contemporáneo, por ejemplo, tiene la obligación de conocer lo suficiente de ciencia moderna como para poder seguir los debates sobre política nuclear y llegar a una conclusión independiente[5]. Existen enormes obstáculos, algunos insuperables, para lograr la autonomía completa y racional en el mundo contemporáneo. Pero de todos modos, mientras admitamos la responsabilidad por nuestras acciones, y reconozcamos el poder de razonar que tenemos, debemos admitir igualmente la permanente obligación de ser autores de las órdenes que podríamos obedecer. La paradoja de la condición humana en el mundo

5. Esto no es tan difícil como suena, dado que rara vez se discuten detalles técnicos o teóricos para las decisiones políticas. De todos modos, el ciudadano que no tiene la naturaleza de la radiación atómica no puede ni siquiera hacer de cuenta que tienen una opinión propia sobre la factibilidad de los refugios atómicos; y como la elección esencial entre las estrategias de primer ataque o segundo ataque depende de la posibilidad de construir un sistema de refugios adecuado, el ciudadano que no esté informado queda completamente a merced de sus "representantes", igual que un esclavo.

moderno es que, cuánto más completamente reconoce el derecho y la obligación de ser su propio amo, más completamente se convierte en el objeto pasivo de una tecnología y una burocracia cuyas complejidades no puede ni siquiera aspirar a entender. Hace apenas unos pocos cientos de años, un individuo con una buena formación podía entender los principales temas de gobierno, así como a su rey o Parlamento. Un estudiante terciario de hoy, que no domina los temas de política externa e interna acerca de los cuales se le pide que vote, podría entender sin grandes dificultades los problemas del siglo XVIII.

3. El conflicto entre autoridad y autonomía

La marca que define al Estado es la autoridad, el derecho a gobernar. La obligación primordial del ser humano es la autonomía, el rechazo a ser gobernado. Parecería, entonces, que no se puede resolver el conflicto entre la autonomía del individuo y la autoridad putativa del Estado. En la medida en que un individuo cumpla con su obligación de ser el autor de sus decisiones, podrá resistir al reclamo del Estado de tener autoridad sobre él. Es decir, rechazará su obligación de obedecer las leyes del Estado *por el simple hecho de que son leyes*. En ese sentido, parecería que el anarquismo es la única doctrina política coherente con la virtud de la autonomía.

Pero un anarquista puede entender la necesidad de *cumplir* con la ley bajo ciertas circunstancias o por el momento. Puede incluso dudar de que exista una posibilidad real de eliminar el Estado como institución humana. Pero nunca sostendrá que las órdenes del Estado son *legítimas*, en el sentido de tener fuerza moral obligatoria. En un sentido, podríamos describir al anarquista como un individuo sin país, ya que aunque ciertos lazos lo unan a la tierra de su infancia; tiene exactamente la misma relación moral con "su" gobierno que con el de cualquier otro país en el que podría pasar algún tiempo. Cuando me voy de vacaciones a Gran Bretaña, obedezco las leyes, tanto por interés propio, cuanto por

las consideraciones morales obvias en cuanto al valor del orden, las consecuencias generalmente positivas de preservar un sistema de propiedad y una lista larga de ideas por el estilo. Al regresar a Estados Unidos, tengo la sensación de volver a *mi* país y, si pienso en el asunto, imagino que tengo una relación más íntima con las leyes estadounidenses. Fueron promulgada por *mi* gobierno y, por ello, tengo la obligación especial de obedecerlas. Pero el anarquista me dice que mi sensación es puramente emocional y que no tiene base moral objetiva. Toda autoridad es igualmente ilegítima, aunque no por ello igualmente aceptable o inaceptable, y mi obediencia de las leyes estadounidenses debe provenir de las mismas consideraciones que tengo fuera del país, si lo que quiero es ser moralmente autónomo.

El dilema planteado se puede expresar en forma sucinta como el concepto de Estado *de jure*. Si todos los seres humanos tienen la obligación permanente de lograr el mayor grado de autonomía posible, parecería que no existe ningún Estado cuyos individuos tengan la obligación moral de obedecer sus órdenes. De modo que el Estado legítimo *de jure* parecería ser un concepto vacío y el anarquismo filosófico, la única creencia política razonable para un ser humano bien informado.

II.
La solución de la democracia clásica

I. La democracia es la única solución practicable

No es necesario ofrecer demasiados argumentos sobre los méritos de los diversos tipos de Estado que, desde Platón, han sido el tema típico de las filosofías políticas. A pesar de que a John Locke le pareció que valía la pena dedicar un tratado entero a la defensa de los derechos hereditarios de los reyes que había hecho Sir Robert Filmer, la creencia contemporánea en cualquier forma de autoridad tradicional es tan débil como los argumentos que se plantean a su favor. Sólo existe un tipo de comunidad política que pueda ofrecer alguna esperanza de resolver el conflicto entre autoridad y autonomía, y es la democracia.

El argumento es el siguiente: los seres humanos no pueden ser libres mientras están sujetos a la voluntad de otros, ya sea una persona (un monarca) o varias (los aristócratas). Pero si los individuos se autogobiernan, si son a la vez legisladores y legislados, pueden combinar los beneficios del gobierno con la gracia de la libertad. El gobierno *para* el pueblo no es más que una esclavitud benevolente, pero el gobierno *del* pueblo es la verdadera libertad. Mientras un individuo participa en los asuntos del Estado, es gobernante y gobernado. Su obligación de cumplir con las leyes emana, no ya del derecho divino de un monarca, ni de la autoridad hereditaria de una clase noble, sino del hecho de que él mis-

mo ha sido fuente de las leyes que lo gobiernan. Allí se encuentra el peculiar mérito y el reclamo de legitimidad moral de un Estado democrático.

La democracia traslada una parte natural del deber de autonomía al reino de la acción colectiva. Así como el individuo responsable se autogobierna, obligándose a actuar del modo que considera correcto, una sociedad de individuos responsables puede obligarse a sí misma a respetar las leyes creadas en forma colectiva, obligándose a cumplir con lo que entre todos consideran correcto. El gobierno de un Estado democrático, entonces, no es sino un servidor del pueblo en conjunto –estrictamente hablando– y está encargado de ejecutar las leyes acordadas por todos. En palabras de Rousseau, "cada persona, aunque se una a todas las demás, (...) se obedece sólo a sí misma y permanece tan libre como antes" (*Del contrato social*, Libro I, Capítulo 6).

Exploremos entonces esta propuesta de cerca. Empezaremos con la forma más simple que puede tener un Estado democrático: la democracia directa y unánime.

2. Democracia directa y unánime

En teoría, existe una solución para el problema planteado y este hecho es, en sí mismo, bastante importante. Sin embargo, la solución requiere de la imposición de condiciones muy restrictivas que la vuelven aplicable sólo en situaciones reales bastante raras. La solución es una democracia directa –es decir, una comunidad política en la que cada persona vota sobre cada asunto– gobernada por unanimidad. En la democracia directa y unánime, cada miembro de la sociedad impulsa libremente cada ley que se aprueba. De manera que es un ciudadano con leyes a las cuales ha prestado su consentimiento. Como un individuo cuyas únicas limitaciones son los dictados de su propia voluntad es autónomo, se sigue que en las democracias directas y unánimes, los seres humanos viven en una armonía entre el deber de la autonomía y las órdenes de la autoridad.

Se podría alegar que ni siquiera este caso límite es genuino, ya que cada individuo se obedece a sí mismo y, por lo tanto, no responde a una autoridad legítima. Pero el caso es realmente diferente de la situación prepolítica (o apolítica) de la autodeterminación, ya que la autoridad a la que cada ciudadano responde no es simplemente él mismo, sino la de la comunidad toda. Las leyes se aprueban en nombre del soberano, que es toda la población de la comunidad. El poder que ejecuta la ley (si hubiera ciudadanos que, luego de votar una norma, se resisten a cumplirla) es el poder de todos, reunidos en el poder policial del Estado. De esta manera se externaliza el conflicto moral entre deber e interés que aparece cada tanto en las personas y la voz del deber se expresa con la autoridad de la ley. Cada individuo, por decirlo de algún modo, encuentra lo mejor de sí mismo en la forma del Estado, ya que sus dictados son leyes que las personas decidieron aprobar, luego de la debida deliberación.

La democracia directa y unánime sólo es factible si existe un acuerdo sustancial entre *todos* los miembros de una comunidad para los asuntos de mayor importancia. Dado que en el gobierno por unanimidad un solo voto negativo alcanza para rechazar cualquier moción, al menor desacuerdo respecto de un asunto importante se suspenden las operaciones de toda la sociedad. Dejará de funcionar como una comunidad política y entrará en una situación de anarquía (o al menos, de ilegitimidad; y puede surgir un gobierno *de facto* que tome el control). Sin embargo, no hay que pensar que la democracia directa y unánime requiere, para existir, de una perfecta armonía de intereses o deseos de todos los ciudadanos. Puede ocurrir que haya oposiciones fuertes, incluso violentas, dentro de la comunidad, que podrían ser de cuño económico. Lo único que se necesita es que, cuando los ciudadanos se reúnen para deliberar con el fin de resolver dichos conflictos, se pongan de acuerdo unánimemente acerca de las leyes que se deben adoptar[1].

1. En los últimos años, numerosos filósofos políticos han explorado las posibilidades de toma de decisiones por unanimidad y han descubierto que se puede lograr mucho más de lo que se espera. Por ejemplo, John Rawls, en un ensayo muy conocido titulado "Justicia como equidad" (Ed. Tecnos, Madrid, 1999), utiliza ciertos modelos tomados de la teoría de la negociación para analizar las condiciones bajo las cuales un grupo de

Por ejemplo, una comunidad puede ponerse de acuerdo en forma unánime acerca de ciertos principios de arbitraje obligatorio por medio de los cuales se resolverán los conflictos económicos. Un individuo que haya votado esos principios puede verse en situación de desventaja al aplicarlos en un caso determinado. Pero si cree que los mismos son justos y sabe que los votó, admitirá (se supone) su obligación moral de aceptarlos aunque preferiría no estar sujeto a dichas normas. Reconocerá esos principios como propios, igual que cualquiera de nosotros que se haya comprometido con un principio moral reconocerá su obligatoriedad aunque le resulte inconveniente. Más precisamente, ese individuo tendrá la obligación moral de obedecer las órdenes del consejo o junta mediadora, *sea cual sea la decisión*, porque los principios que la guían proceden de su propia voluntad. Así, la junta tendrá autoridad sobre él (es decir, derecho a ser obedecida) y él conservará su autonomía moral.

¿En qué circunstancias podría una democracia directa y unánime funcionar durante un período de tiempo razonable sin convertirse en una serie de decisiones negativas? La respuesta, creo, es que hay dos tipos de democracia directa y unánime que sean prácticos. El primer tipo, es el de una comunidad de personas que, inspiradas por algún ideal religioso o secular, estén totalmente de acuerdo en cuanto a los objetivos del grupo y los medios para alcanzarlos que las decisiones sobre los temas esenciales se pueden tomar por consenso. Las comunidades utópicas del siglo XIX y algunos kibutzim israelíes del siglo XX son instancias plausibles del funcionamiento de esa unanimidad. Al final, el consenso se disuelve y aparecen distintas facciones, pero en algunos casos la unanimidad se pudo conservar durante varios años.

El segundo tipo posible es el de una comunidad de individuos con intereses propios racionales que descubren que sólo podrán cosechar los frutos de la cooperación si mantienen la unanimi-

---

personas racionales con conflicto de intereses pueden llegar a un acuerdo unánime en cuanto a los principios que habría que aplicar para resolver el problema. Ver Rawls en *Philosophy, Politics and Society*, 2da edición, P. Laslett y W. Runciman eds.

dad. La comunidad funcionará en la medida en que cada miembro esté convencido de que los beneficios que obtiene de la cooperación –incluso en condiciones de compromiso impuesto por la necesidad de unanimidad– superan a los beneficios que tendría si cortara sus lazos con los demás. Por ejemplo, se supone que todos los participantes aceptan la economía liberal clásica, gobernada por las leyes del mercado, porque cada uno reconoce *tanto que* es mejor estar dentro que fuera del sistema, *cuanto que* cualquier debilitamiento de la prohibición de realizar acuerdos que restrinjan el comercio terminaría causándole más perjuicios que beneficios. Mientras todos los empresarios crean en estas dos proposiciones, habrá unanimidad en cuanto a las leyes del sistema, a pesar de la feroz competencia[2].

Apenas surge un desacuerdo en un asunto importante, se destruye la unanimidad y el Estado, o bien deja de ser *de jure*, o bien debe descubrir algún medio para resolver los problemas que generaron la disputa sin privar a ningún miembro de su autonomía. Cuando la sociedad crece demasiado como para que sea conveniente llamar regularmente a asamblea, hay que encontrar la manera de llevar adelante los asuntos de Estado sin condenar a la mayoría de los ciudadanos a la condición de sujetos sin voz. Las soluciones que, tradicionalmente, propone la teoría de la democracia para estos problemas típicos son, obviamente, la representación y gobierno de la mayoría. Nuestra próxima tarea será entonces descubrir si la democracia representativa de la mayoría mantiene la autonomía que los seres humanos logran bajo la democracia directa y unánime.

Dado que la democracia unánime sólo puede existir en condiciones muy limitadas, se puede pensar que no vale demasiado la pena analizarla. Sin embargo, hay dos razones por las cuales la democracia directa tiene una gran importancia teórica. La prime-

2. Estrictamente hablando, este segundo ejemplo de comunidad unánime viable es imperfecto, ya que existe una diferencia importante entre comprometerse con un principio moral y calcular el interés propio bien informado. Rawls, en *Op. Cit.*, trata cuidadosamente este tema de la importancia moral de comprometerse con un principio.

ra es que *es* una solución genuina al problema de la autonomía y la autoridad, y que, como veremos, esto la vuelve bastante inusual. Pero aún más importante es que la democracia directa y unánime es el ideal (a menudo inexpresado) que subyace a buena parte de la teoría clásica de la democracia. Se introducen los mecanismos de la mayoría y la representación para superar los obstáculos que se presentan para la unanimidad y la democracia directa. La unanimidad se considera el método de tomar decisiones más obviamente legítimo; las otras formas se presentan como compromisos con este ideal y los argumentos con los que se defienden pretenden mostrar que la autoridad de una democracia unánime no se debilita por la necesidad de recurrir a la representación o el gobierno de la mayoría. Una prueba de la primacía teórica de la democracia directa y unánime es el hecho de que en todas las teorías de contrato social, la adopción original colectiva de dicho contrato social siempre es resultado de una decisión unánime, tomada entre todos los que luego pueden considerarse responsables ante el nuevo Estado. Luego se introducen los mecanismos de compromiso como medidas prácticas, y su legitimidad se deriva de la del contrato original. La presunción de que la unanimidad genera un Estado *de jure* ni siquiera se discute acaloradamente ya que, para la mayoría de los teóricos de la democracia, es perfectamente obvia.

3. Democracia representativa

Si bien el problema del desacuerdo es el más inmediato, trataré primero las dificultades de reunión que conducen –en la teoría de la democracia– a adoptar el mecanismo de un Parlamento representativo[3]. Hay dos problemas que se resuelven con la representación: primero, la ciudadanía completa puede ser demasiado

3. No es necesario decir que el origen histórico de los parlamentos no tiene nada que ver con este problema. Más bien, ha ocurrido al revés: primero hubo parlamentos, luego apareció el sufragio universal.

numerosa como para reunirse en una sala o un espacio abierto; y segundo, los asuntos de gobierno pueden requerir una atención y aplicación continuas que sólo los ricos que no trabajan, o los políticos de carrera pueden brindar.

Se puede distinguir entre varios tipos de representación, desde una mera delegación del derecho a votar, hasta un cambio completo en todas las funciones de toma de decisiones. La pregunta que hay que responder es si alguna de esas formas de la representación mantienen adecuadamente la autonomía que ejercen las personas a través de las decisiones que toma la comunidad toda por unanimidad. En resumen, un individuo responsable, ¿debería comprometerse a obedecer las leyes creadas por sus representantes?

El tipo de representación más simple es la delegación estricta. Si no puedo participar en la asamblea donde se vota, puedo recurrir a un delegado con instrucciones de cómo votar (con mandato imperativo). En ese caso, es obvio que estoy tan obligado por las decisiones de la asamblea como si hubiera estado presente físicamente. El papel del delegado legal está determinado demasiado estrechamente, para que sirva de modelo a un representante electo. En la práctica, es imposible que los representantes vuelvan a su distrito antes de cada votación en la asamblea y sondee a los votantes. Claro que los ciudadanos pueden armar a su representante con una lista de preferencias para los votos futuros, pero muchos de los temas que se planteen en la asamblea no habrán sido planteados en la comunidad en el momento de elección del representante. A menos que vaya a haber una nueva elección en ocasión de cada deliberación no prevista, los ciudadanos se verán obligados a elegir como representante a un individuo cuya "plataforma" general e inclinaciones políticas indiquen que, en el futuro, votará como ellos imaginan que lo harían respecto de temas que ni los ciudadanos ni el representante han siquiera imaginado.

Cuando las cosas toman este cariz de separación de la democracia directa, podemos preguntarnos si la legitimidad del acuerdo inicial se mantiene. Tengo la obligación de obedecer leyes que yo mismo apruebo y también las aprobadas por mi delegado en estricto acuerdo con mis instrucciones. Pero, ¿con qué argumentos se pue-

de afirmar que tengo la obligación de obedecer leyes que fueron hechas en mi nombre por una persona que no tiene obligación de votar como yo mismo lo haría, y que no tiene manera de saber cuáles son mis preferencias acerca de la medida que tiene delante? Aunque haya unanimidad en el Parlamento en cuanto a la adopción de una nueva medida, ese hecho sólo puede obligar a los representantes, y no a todos los ciudadanos que se supone están representados.

Se podría responder que mi obligación descansa en mi *promesa* de obedecer y eso puede ser cierto. Pero si una promesa de ese tipo es el único argumento que justifica mi deber de obedecer, no se puede decir que yo siga siendo *autónomo*. He dejado de ser autor de las leyes a las cuales me someto y me he convertido en sujeto (voluntario) de otra persona. Precisamente, hay que formular la misma respuesta para el argumento de que si yo obedezco al Parlamento, los resultados de ese hecho serán positivos. La distinción moral de un gobierno representativo, si lo hay, no se basa en el bien general que causa, ni en el hecho de que sus sujetos hayan consentido en ser gobernados por un Parlamento. Lo mismo se puede decir de la elección de un rey, cosa que ha existido en las sociedades del pasado. Se supone que la legitimidad y autoridad moral del gobierno representativo surge del hecho de que es una expresión de la voluntad del pueblo al que gobierna. Se dice que la democracia no es simplemente el gobierno *para* el pueblo, sino también (indirectamente) *del* pueblo. Debo obedecer lo que aprueba el Parlamento, *sea lo que sea*, porque su voluntad es también la mía, sus decisiones son mis decisiones, y por lo tanto su autoridad no es sino la suma de mi autoridad y la de mis conciudadanos. Ahora, un Parlamento cuyos representantes votan sin mandato específico de los ciudadanos no expresa mejor su voluntad que una dictadura que gobierna con buenas intenciones pero independientemente de sus sujetos. No importa que me agraden los resultados, ni siquiera en el caso en que mi representante haya votado lo que imagina que a mí me habría gustado. Mientras yo no participe –ya sea en persona o por medio de un delegado– en la aprobación de las leyes que me gobiernan, no puedo afirmar que soy autónomo.

A pesar de que la afirmación de los gobiernos representativos tradicionales de estar protegidos por el manto de la legitimidad es infundada, parece impecable en comparación con los reclamos del tipo de política "democrática" que existe hoy en países como Estados Unidos. Desde la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos se han ido alejando cada vez más de la voluntad del pueblo, a la hora de tomar decisiones. La complejidad de los asuntos, la necesidad de conocimiento técnico y, más importante aún, el secreto de todo lo que tenga que ver con la seguridad nacional, han conspirado para atenuar la función representativa de los funcionarios elegidos a un punto que podría llamarse gerencia política, o, como diría Platón, "tutela elegible". El presidente de Estados Unidos sólo tiene la obligación de servir los intereses no especificados de los ciudadanos, de maneras no especificadas.

El derecho de un sistema de ese tipo a llevar el rótulo de la democracia se defiende, habitualmente, en base a tres argumentos: primero, los gobernantes son elegidos por el pueblo de una lista que incluye al menos a dos candidatos para cada puesto; segundo, se supone que los gobernantes actúan en lo que según ellos es el interés del pueblo; y tercero, el pueblo tiene la posibilidad de cambiar con regularidad a sus gobernantes, eligiendo otros. En términos generales, el sistema permite que los individuos tengan cierta influencia mensurable sobre la élite gobernante, si así lo desean. La genealogía del término "democracia" no debe interesarnos. Alcanza con señalar que el sistema de tutela elegible está tan lejos del ideal de autonomía y autogestión que ni siquiera parece una desviación de dicho ideal. No se puede pensar, con sentido, que las personas son libres si sus representantes votan en forma independiente de sus deseos, o si aprueban leyes sobre temas que no entienden. Tampoco se puede hablar de la libertad de individuos que están sujetos a decisiones secretas, basadas en datos secretos, cuyas consecuencias afectan su bienestar y su vida.

Poco después del asesinato de John Kennedy, aparecieron varios informes sobre la historia interna de la decisión de invadir Cuba en 1961 y el riesgo de guerra nuclear que provocó el bloqueo a Cuba en 1962. Más recientemente, con el advenimiento

del gobierno de Nixon, empezamos a enterarnos de cómo fue que el presidente Johnson y sus asesores comprometieron al país en una guerra general en Vietnam. Mientras este libro se prepara para su publicación, se toman nuevas decisiones secretas que pueden involucrar a Estados Unidos en la situación de Laos.

En ninguna de estas instancias de toma de decisiones importantes existe la menor relación entre las verdaderas razones para decidir la política oficial y las razones ofrecidas al consumo público. De modo que uno se pregunta: ¿los estadounidenses están más informados que los rusos que, por decisión de Kruschev, pudieron conocer parte de la verdad sobre Stalin?

Incluso las formas del gobierno representativo que se aproximan a un sistema de representación genuina sufren de un defecto curioso y poco destacado que anula la libertad de los electores para determinar bajo qué leyes vivirán. La presunción que subyace a la práctica de la representación es que cada ciudadano tiene la oportunidad, mediante el voto, de dar a conocer su preferencia. Si por un momento dejamos de tener en cuenta los problemas relativos al gobierno de la mayoría e ignoramos también la anulación de legitimidad que ocurre cuando en el Parlamento se votan asuntos no planteados durante la elección de los representantes, el ciudadano que hace uso de su derecho a votar está presente en la cámara a través de la persona de su representante. Pero esto implica que, en el momento de la elección, cada persona tuvo la oportunidad genuina de votar a un candidato que representa su punto de vista. Puede ser minoría, claro, y su candidato incluso puede perder. Pero al menos, tiene la oportunidad de plantear sus preferencias en las urnas.

Pero si el número de temas que se debaten durante la campaña electoral es mayor a uno o dos, y si hay varias soluciones posibles (como es probable que suceda) para cada uno de los asuntos, las permutaciones de "plataformas" completas, alternativas y coherentes, serán muchas más que el número de candidatos. Supongamos, por ejemplo, que en las elecciones de Estados Unidos hay cuatro puntos a discutir: una ley agrícola, atención de la salud para los ancianos, extensión del proyecto de ley y derechos civiles. Si simplificamos considerablemente el mundo real, podemos supo-

ner que se están considerando tres cursos de acción posibles para el primer tema, cuatro para el segundo, dos para el tercero y tres para el último. Por lo tanto, cada persona puede elegir entre 3 x 4 x 2 x 3 = 72 soluciones para los cuatro problemas. Por ejemplo, puede estar a favor de la paridad total, la anulación del proyecto del ley y la inexistencia de una ley sobre derechos civiles; o a favor del libre mercado para los productos agrícolas, la ausencia de servicios de salud, la extensión del proyecto de ley y una ley fuerte de derechos civiles; y así sucesivamente. Ahora, para tener la seguridad de que cada votante tiene la *oportunidad* de votar por lo que cree, tendría que haber 72 candidatos, cada uno representante de una de las opciones lógicamente posibles. Si un ciudadano no puede ni siquiera encontrar a un *candidato* cuyas opiniones coincidan con las suyas, es imposible que envíe al Parlamento a un *representante* genuino. En la práctica, se les ofrece a los votantes un puñado de candidatos y ellos deben comprometer sus creencias antes de llegar a las urnas. En estas circunstancias, es difícil ver qué contenido tiene la afirmación de que las elecciones constituyen una expresión de la voluntad del pueblo.

Del contrato social de Rousseau constituye el rechazo más penetrante a la democracia representativa. Contra pensadores como Locke, Rousseau sostiene que:

> "La soberanía no se puede representar por la misma razón que no se puede alienar; su esencia es la voluntad general y dicha voluntad debe hablar por sí misma, o no existe; es ella misma o no lo es: no hay posibilidad intermedia. Por lo tanto, los representantes del pueblo no son, ni pueden ser, sus representantes; sólo pueden ser sus comisionados y, como tales, no están calificados para concluir nada en forma definitiva. Ninguno de sus actos puede convertirse en ley, a menos que haya sido ratificado por el pueblo en persona; y sin esa ratificación, ninguno es una ley. El pueblo de Inglaterra se engaña cuando supone que es libre; lo es, de hecho, sólo durante la elección de los miembros del Parlamento; ya que, en cuanto se elige uno nuevo, vuelve a estar encadenado y no es nada. Y así, por el uso que hacen de sus breves momentos de libertad, merecen perderla." (Libro III, capítulo 15)

Apéndice: Una propuesta de democracia directa inmediata

La imposibilidad práctica de la democracia directa suele aceptarse tácitamente en las discusiones contemporáneas sobre teoría democrática y se considera que la presunción de que cada ciudadano pueda votar directamente todas las leyes, por ejemplo, es un aspecto desagradablemente utópico de la filosofía de Rousseau. En realidad, los obstáculos para el ejercicio de la democracia directa son meramente técnicos y es de suponer que en estos días de progreso tecnológico planificado, se podrían resolver. La siguiente propuesta esboza una solución de ese tipo. Insto a los lectores que se sientan inclinados a rechazarla a que reflexionen sobre su real actitud frente a la democracia.

Mi propuesta es que, a fin de superar los obstáculos que impiden el ejercicio directo de la democracia, se establezca un sistema de máquinas de votación desde el hogar. En cada casa, se le podría instalar un aparato a la televisión que registrara votos en forma electrónica y los transmitiera a una computadora en Washington. (Los hogares donde no hubiera una televisión recibirían una como subsidio federal. En la práctica, esto no sería muy costoso, dado que sólo los muy pobres y los muy inteligentes carecen hoy de una televisión.) Para evitar fraudes, el artilugio sería capaz de registrar huellas dactilares. De esa manera, cada persona podría votar sólo una vez, ya que la computadora rechazaría automáticamente los votos dobles. Cada anochecer, a la hora que hoy se destina a nuevos programas, habría un programa televisivo en todos los canales y en todo el país donde se debatirían temas frente a toda la nación. Representantes de diversos sectores discutirían los proyectos de ley "presentados ante el Congreso" (como los llamaríamos ahora). Habría informes de contexto sobre las cuestiones técnicamente complejas, al igual que debates formales, preguntas y demás. Se designarían comités de expertos cuya tarea sería reunir información, plantear sugerencias y recomendaciones para la adopción de nuevas medidas y redactar proyectos de ley. Se podría instituir la posición del Disidente Público para garantizar el planteo de disensos y puntos de vista inusuales.

Todos los viernes, luego de una semana de debate y análisis, se llevaría a cabo una votación. Las medidas serían expuestas al público, una por una, y toda la nación podría dar a conocer sus preferencias instantáneamente gracias a las máquinas. Podría ser necesario hacer algunos arreglos especiales para aquéllos que no pudieran estar en su casa a la hora de la votación. (Quizá votaciones en varios horarios durante el día y la noche precedentes.) Prevalecería la mayoría simple, igual que ahora en el Congreso.

La propuesta no es perfecta porque hay una gran diferencia entre tener el papel pasivo del escucha en un debate y asumir un rol activo de participante. Sin embargo, tendría que ser obvio que una comunidad política que funcionara en base a una "democracia directa instantánea" estaría mucho más cerca de realizar el ideal de la democracia genuina que nosotros, en el país supuestamente democrático de hoy. La principal objeción que surgiría de inmediato a mi propuesta, sobre todo por parte de los cientistas políticos estadounidenses, es que el sistema sería ¡demasiado democrático! ¡Qué caos habría! ¡Qué anarquía! Las masas ineptas, libradas a caprichosos cambios de opinión, convertirían rápidamente al gran gobierno de Estados Unidos, estable y lento, en un absoluto desastre. Se aprobarían o rechazarían proyectos de ley con la misma irresponsabilidad con la que hoy se decide la popularidad de una cerveza. Las personas simples, bien intencionadas e ignorantes serían engañadas con argumentos perversos y promesas de que a cambio de su voto obtendrían el oro y el moro. Las relaciones exteriores oscilarían entre el militarismo y el aislacionismo. Desaparecerían la sabiduría, el conocimiento, la tradición y la experiencia.

La probabilidad de que se hicieran estos comentarios indica la superficialidad de la creencia contemporánea en la democracia. Es evidente que muy pocos individuos creen de verdad en *el gobierno del pueblo*, aunque por supuesto todos deseamos anularnos, a nosotros mismos y a nuestros enemigos, en su nombre. De todos modos, los incrédulos están equivocados, en mi opinión, y no son leales a la fe que profesan. La respuesta inicial a un sistema de democracia directa e instantánea sería sin duda caótica. Pero las personas aprenderían rápidamente –cosa que ahora

no ocurre– que su voto marca diferencias inmediatas y visibles en el mundo. Nada genera un sentido de responsabilidad con tanta velocidad como esa conciencia. Estados Unidos vería crecer automáticamente el interés de los ciudadanos en la política. Casi no sería necesario lanzar costosas y frustrantes campañas para conseguir votos. La política estaría en boca de cada hombre, mujer y niño todos los días. A medida que aumentara el interés, se crearía una demanda cada vez mayor de buenas fuentes de información. Incluso en el sistema actual, en el que pocos estadounidenses tienen la sensación de participar en las decisiones políticas, las noticias son tan populares que los informativos de quince minutos se extendieron a media hora, y hay programas especiales de información a cada rato. ¿Alguien se atreve a negar que la democracia directa e instantánea generaría un grado de interés y participación en la vida política que hoy se considera imposible de lograr?

En un sistema de verdadera democracia, las voces de los muchos ahogarían las de los pocos. Los pobres, los no educados, los temerosos de los que hoy el Estado se hace cargo pero nunca están incluidos en el proceso de gobierno tendrían peso, uno a uno, al igual que los ricos, los influyentes y los bien relacionados. Buena parte de lo que hoy es importante para el sistema estaría en peligro, pero al menos florecería la justicia social en un grado nunca visto antes.

Si queremos pensar positivamente, los obstáculos prácticos a la democracia se pueden superar. Por el momento, no precisamos discutir más acerca de *si* deseamos superarlos; pero como nuestra investigación implica la *posibilidad* de establecer un Estado donde la autonomía individual sea compatible con la autoridad estatal, creo que podemos suponer que las dificultades que en el pasado nos condujeron a adoptar formas insatisfactorias de la democracia no constituyen un problema teórico grave.

4. Democracia mayoritaria

La principal debilidad teórica de la democracia directa y unánime es el requisito de que las decisiones se tomen por unanimidad

a fin de adquirir fuerza de ley. Como cuestión práctica, claro, este requisito limita gravemente las situaciones reales en las que puede surgir un Estado, pero quizá sea un error aún más grave de la democracia unánime el hecho de que no ofrece ninguna vía para que todos los hombres de buena voluntad resuelvan sus diferencias. Se puede pensar que, al menos en teoría, debería ser posible solucionar conflictos en que los ciudadanos pierdan su autonomía, o el Estado pierda su autoridad. No es necesario que los conflictos sean motivados por intereses egoístas; puede tratarse meramente de desacuerdos en cuanto al mejor modo de lograr el bien colectivo.

La solución que primero aparece es el gobierno de la mayoría, por supuesto. Cuando el electorado está dividido, se debe realizar una votación; darle a cada individuo un voto y permitir que el grupo entero se comprometa y considere la preponderancia de voces. Está tan extendida la creencia en el gobierno de la mayoría que no existe ninguna variante de la teoría de la democracia que no la mencione como la manera de contemplar las diferencias y tomar decisiones. Nuestra tarea consiste en descubrir un argumento que demuestre que la autonomía de la democracia unánime se mantiene cuando el sistema se guía por el gobierno de la mayoría. En otras palabras, tenemos que averiguar si los miembros de una comunidad democrática están moralmente obligados a obedecer las decisiones de la mayoría y, si es así, por qué.

El problema que se plantea concierne a quiénes forman la minoría para cualquier asunto. Los miembros de la mayoría tienen la misma relación con la ley que han aprobado que todos los ciudadanos en una democracia unánime. Como la mayoría defendió la ley, está obligada a cumplirla y conservan su autonomía al someterse a su autoridad. Pero los integrantes de la minoría, que votaron contra la ley, se ven sin embargo obligados a obedecerla, sometidos a un poder superior a ellos. La disposición para deliberar y comprometerse con su decisión, expresa el deseo de autonomía de la persona que vota; pero en la medida en que debe someterse a la voluntad de la mayoría, parecería que su deseo se ve frustrado.

Una justificación habitual del gobierno de la mayoría es que, en términos morales generales, funciona mejor que cualquier otro sistema conocido. Por ejemplo, se dice que la política democrática sustituye al gobierno de las armas, que prevalece en las sociedades inconstitucionales. Dado que es probable que la mayoría sea el organismo superior, en términos militares, deben poder gobernar mediante el voto puesto que, de lo contrario, recurriría al uso de la fuerza y hundiría a la sociedad en un caos. O puede suceder que, nuevamente, la observación histórica revele que el gobierno de la mayoría tiende a aproximarse más hacia el bienestar general que cualquier otro sistema (como el gobierno de los sabios o los poderosos), dado que al contrario de lo que supusieron Platón y otros, el pueblo conoce mejor que nadie sus propios intereses. Se dice que la democracia mayoritaria es el sistema más eficaz contra el gobierno de una élite egoísta e hipócrita. Desde el punto de vista del individuo, se podría alegar que someterse al gobierno de la mayoría es la mejor opción que tiene, a largo plazo, para defender sus intereses, dado que con el paso del tiempo formará parte de la mayoría y la minoría en forma alternada, y el beneficio que surja de la acción colectiva será mayor que las pérdidas que sufra cuando su postura sea minoritaria.

Todas estas defensas, al igual que otras que podrían basarse en la consideración de determinados intereses o resultados positivos, son absolutamente irrelevantes para nuestra investigación. Como justificaciones de la decisión autónoma de un individuo de cooperar con el Estado, pueden ser muy adecuadas; pero como demostración de la *autoridad* estatal –es decir, como pruebas del derecho del Estado a darle órdenes a una persona y la obligación de ésta de obedecer *cualquier cosa que se le ordene*– son un fracaso. Si el individuo conserva su autonomía reservándose en cada ocasión la posibilidad de decidir si cooperar o no, niega de ese modo la autoridad del Estado; si, por el contrario, se somete al Estado y acepta su autoridad, pierde su autonomía.

Las defensas casuísticas y prudenciales de la democracia no logran establecer una distinción moral entre dicho sistema y cualquier otra forma de comunidad política. Una persona puede desa-

rrollarse en una dictadura o una monarquía, e incluso puede suceder que el bienestar del pueblo en su totalidad mejore con las políticas de alguno de esos sistemas. La democracia no sería entonces más que un tipo de gobierno *de facto* entre otros, muchos, cuyas virtudes, si tuviera alguna, serían puramente relativas. Quizá, como señaló alguna vez Winston Churchill, la democracia sea la peor forma de gobierno, a excepción de todas las demás; pero si esto es así, los *"ciudadanos"* de Estados Unidos están tan sometidos a un poder extranjero como los españoles durante el gobierno de Franco, o los rusos cuando gobernaba Stalin. Simplemente son más afortunados con los gobernantes que les tocan.

Se puede fundamentar una argumentación más seria a favor del gobierno de la mayoría en el marco de un contrato por el cual se constituye el orden político. Según varios teóricos de la democracia, la transición del gobierno unánime, tal como ejemplificamos con la adopción del contrato social, hacia el gobierno de la mayoría, de los que depende el funcionamiento siguiente de la sociedad, está previsto en una cláusula del acuerdo original. Cada uno se compromete a obedecer al gobierno de la mayoría y, cuando algún ciudadano se niega a obedecer una ley que no votó, se le puede recordar su promesa. En ese pacto, se dice, descansa la autonomía moral del Estado mayoritario[4].

Pero este argumento no es mejor que el anterior. La promesa de responder a la voluntad de la mayoría genera una obligación,

4. Se ha hablado mucho, para mitigar la imposibilidad histórica manifiesta de las teorías del contrato, del carácter mítico o metafórico del "contrato" original. A veces se dice, por ejemplo, que el contrato establece de una forma conveniente el consenso moral subyacente de la sociedad. Tendría que quedar claro que una interpretación sofisticada de este tipo no sirve si uno desea encontrar el gobierno de la mayoría en la promesa contenida en el contrato. Una promesa es una acción, no sólo la mera expresión o síntesis de una obligación existente. Genera una nueva obligación allí donde antes no había ninguna. Sea cual sea mi obligación moral general de realizar una acción, mi promesa de hacerla se basa en una carga independiente de responsabilidad que pesa sobre mí. Por lo tanto, los teóricos que buscan la legitimidad del mayoritarismo en el contrato no pueden disolver el contrato en un mito, si quieren mantener la coherencia. No es necesario decir que puede haber promesas tácitas, o explícitas y por ello mismo, también los contratos tácitos de marras que se invocan para explicar la obligación de las generaciones siguientes.

pero esto ocurre precisamente porque uno renuncia a su autonomía. Se puede perfectamente sacrificar la autonomía, como ya vimos. Si es sabio, bueno, o correcto hacerlo es algo cuestionable, pero que uno puede hacerlo es obvio. De modo que, si los ciudadanos "firman" un contrato por el cual aceptan el gobierno de la mayoría, asumen una obligación, del mismo modo en que se verían obligados a cumplir cualquier promesa. El Estado tiene entonces derecho a darles órdenes, suponiendo que sea guiado sólo por la mayoría. Pero los ciudadanos han creado un Estado legítimo pagando el precio de su propia autonomía. Están obligados a obedecer leyes que no desean e incluso algunas que rechazan. En la medida en que la democracia se origina en una promesa tal, no es más voluntaria que la esclavitud y la caracterización que hace Rousseau de la representatividad de los ingleses también se aplica a este caso.

Es difícil captar la fuerza de este argumento, porque estamos tan profundamente involucrados con la ética del gobierno de la mayoría que nos resulta tan frustrante como cualquier evidencia. En Estados Unidos, a los niños se les enseña a permitir que gobierne la mayoría casi antes de que tengan la edad suficiente para contar los votos. Cuando la fuerza o la riqueza amenazan con dominar una situación, se apela a la voz de la mayoría, como un llamado a la moral y la razón. Si no es el gobierno de la mayoría, ¿quién gobierna?, nos preguntamos. Quizá serviría reflexionar que la justificación de la mayoría como resultado de una promesa original muestra la vía de justificación de casi cualquier otra modalidad para tomar decisiones, ya que los ciudadanos que integran el contrato también podrían haber prometido respetar a la minoría, o la opción promedio, el gobierno de un monarca, de los más educados –o de los menos–, o incluso el gobierno de un dictador elegido a diario por unos cuantos.

Si el único argumento para defender el gobierno de la mayoría es su legitimación por el voto unánime en el contrato original, entonces se puede pensar que *cualquier* método para tomar decisiones que hubiera sido sancionado sería igualmente legítimo. Si sostenemos que el gobierno de la mayoría tiene una validez espe-

cial, debe ser debido a su propio carácter y no a causa de una promesa que podemos haber imaginado que hicimos para obedecer. Por lo tanto, lo que se necesita es una justificación directa del sistema de gobierno de la mayoría, es decir, una demostración de que bajo el gobierno de la mayoría, la minoría no sacrifica su autonomía al someterse a las decisiones del colectivo.

John Locke reconoce en parte la necesidad de demostrar el principio del gobierno de la mayoría y, al principio del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* ofrece la siguiente posibilidad:

> "Cuando un número cualquiera de personas han consentido así en formar una comunidad o un gobierno, se incorporan para formar un organismo político en el que la mayoría tiene derecho a actuar e implicar al resto. Porque cuando un número cualquiera de individuos forma una comunidad, con el consentimiento de cada uno, hacen de la comunidad un organismo, con potestad para actuar como tal, lo cual sólo ocurre gracias a la voluntad y determinación de la mayoría. Porque como lo que activa a cualquier comunidad es el consentimiento de los individuos que la conforman, y como por ser un organismo se tiene que mover en un sentido, es necesario que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleva la fuerza mayor, que es el consentimiento de la mayoría; de lo contrario es imposible que actúe o se mantenga como un organismo, una comunidad, que con el consentimiento de todos los individuos que se unieron a ella acordaron que así fuera; y así, todos están obligados por el consentimiento a que la última palabra sea la de la mayoría." (Cap. VIII)

La clave del argumento es la afirmación de que el organismo político debe ser conducido "por la fuerza mayor". Si esto significa que el Estado *debe, de hecho,* moverse en dirección de la preponderancia del poder es, o trivialmente verdadera, si el poder se define por sus efectos, o no trivial pero sí falsa, ya que suele ser una minoría la que domina la conducción de los asuntos públicos aunque no tengan la preponderancia de la fuerza disponible en la sociedad. Por otro lado, si Locke se refiere a que el Estado *debe* moverse en dirección a la mayor fuerza *moral*, entonces es proba-

ble que crea que la voluntad de la mayoría posee esa superioridad moral porque cada individuo cuenta para el cálculo moral. Sin embargo, aunque se pueda encontrar sentido a la noción de la fuerza moral, seguimos sin tener buenas razones para que la minoría se vea obligada a obedecer a la mayoría.

Una línea posible de argumentación es suponer que el gobierno de la mayoría se basa en el principio superior de que todos los integrantes de la sociedad deberían tener las mismas posibilidades de hacer las leyes a partir de sus preferencias. Suponiendo, por el momento, que el principio de igualdad de oportunidades es válido, ¿el gobierno de la mayoría protege esa igualdad?

Es difícil decidir si eso es así, dado que la noción de la igualdad de oportunidades a la hora de convertir las preferencias propias en ley es bastante ambigua. En un sentido, el gobierno de la mayoría le *garantiza* a los miembros de la mayoría que su preferencia se convertirá en ley. De modo que, si un individuo sabe que es parte de la minoría, se dará cuenta de que no tiene ninguna oportunidad de que se lleve a cabo su voluntad. Esta es la característica de la democracia mayoritaria que conduce a las minorías permanentes a la rebelión y permite lo que Mill llamó, con justicia, la "tiranía de la mayoría". Así, el sistema de legislación por sorteo debería ser más acorde al principio de igualdad de oportunidades. Cada individuo podría escribir sus preferencias en un papel y la ley ganadora podría sacarse, al azar, de una gran papelera. Podemos suponer que de esa forma, cada individuo tendría exactamente las mismas posibilidades de que su voluntad se convirtiera en ley. Pero la probabilidad es una ciencia tramposa, de manera que es necesario volver a detenerse para considerar este asunto. Cada ciudadano tendría las mismas posibilidades de que su papel fuera escogido; pero es probable que lo que desee sea simplemente que la ley de su preferencia sea aprobada, no que la aprobación tenga lugar gracias a su papel personal. En otras palabras, también se sentiría satisfecho si saliera *cualquier* papel en el que estuviera escrita su preferencia. Pero, si hay más papeles con la alternativa A que con la B, entonces la probabilidad de que salga A es mayor que la de que salga B. Así, la legislación por

sorteo le brindaría oportunidades a la minoría, a diferencia del gobierno de la mayoría, pero no le ofrecería a todos los ciudadanos las mismas posibilidades de que se aprobara su preferencia. De todos modos, parece acercarse más al ideal de igualdad de oportunidades que el gobierno de la mayoría.

Hemos mencionado el sistema de decisión por la elección promedio sobre todo como manera de exponer las debilidades de una justificación determinada del gobierno de la mayoría, pero antes de pasar a otro argumento a favor de dicho sistema, sería bueno considerar si la decisión promedio es buena candidata para la adopción por derecho propio. ¿Es razonable resolver las diferencias de opinión al azar? ¿El compromiso con ese mecanismo preserva la autonomía de cada ciudadano, aún cuando la suerte esté en su contra?

No hay que rechazar en forma muy radical el uso del azar, ya que al menos en ciertas situaciones parecería ser el mejor método. Por ejemplo, si tengo que elegir entre varias posibilidades cuyos resultados no puedo prever, resulta perfectamente sensato dejar que mi opción se haga por azar. Si estoy perdido en un bosque, sin la menor idea de la dirección que debo tomar para salir y estoy convencido de que lo mejor es elegir un camino y seguir por donde el mismo me lleve, entonces también puedo cerrar los ojos y andar en cualquier dirección. En general, es razonable elegir al azar entre las posibilidades que parecen promisorias[5]. La decisión al azar también es razonable en otro tipo de casos, cuando las recompensas o los costos deben distribuirse entre ciudadanos que los merecen (o no) y, por su naturaleza, el objeto que hay que distribuir es indivisible o imposible de repartir en fracciones iguales. Así, si las fuerzas armadas llaman sólo a la mitad de los hom-

5. Estoy glosando en forma deliberada sobre el asunto más controvertido, para ver si es razonable comparar el resultado menos probable con mucho valor para mí, con una consecuencia más probable pero de menor valor. En términos más técnicos, la cuestión es si yo debería dejarme guiar por el cálculo del valor esperado, o la expectativa matemática, o las alternativas que se me presentan. Von Neumann y Morgenstern, en su desarrollo de la teoría del juego, presuponen la racionalidad de la maximización del valor esperado, pero no hay nada que trate sobre el consenso acerca del asunto en la literatura contemporánea.

bres disponibles y no pueden arreglarse para reducir a la mitad el tiempo de servicio y duplicar a los reclutas, el método más justo de seleccionar personal es colocar los nombres de todos en un recipiente y sacar papelitos al azar.

Como el deber de autonomía implica usar toda la información *disponible* para tomar decisiones, está claro que el recurso del azar no implica renunciar a ese deber, cuando se ignora lo demás. Esto también es cierto en el segundo caso, de pagos indivisibles, aunque estemos obligados a superar la injusticia inevitable incorporando el asunto a un contexto más amplio y equilibrando las recompensas y los costos en el futuro. Se concluye que el uso del azar para tomar ciertas decisiones colectivas no viola la autonomía, si suponemos por el momento que hay un acuerdo unánime en cuanto a la adopción de este criterio. Pero, ¿qué se puede decir de la decisión al azar en los casos en que el obstáculo que se plantea para tomar la decisión es simplemente el desacuerdo entre los miembros de la asamblea y no la ignorancia de los resultados futuros, o la indivisibilidad del pago? ¿Es ésta, quizá, una solución al problema de la sujeción de la minoría?

Al tomar una decisión individual, se puede apelar a la suerte cuando la información necesaria que estaba disponible implicaría un sacrificio voluntario de la autonomía. ¿Se podría concluir entonces que lo mismo es cierto para las decisiones colectivas? Se podría argumentar que no. Si podemos rendirnos a las limitaciones de nuestra ignorancia sin perder la autonomía, o a las restricciones ineludibles de la naturaleza, ¿por qué no podemos apelar a las mismas justificaciones para ajustarnos a las constricciones del colectivo, como algo que se opone a la toma individual de decisiones? Cuando la asamblea del pueblo no logra llegar a una decisión unánime, la decisión al azar es la única forma de evitar los males gemelos de la inercia gubernamental y la tiranización de la minoría.

Este argumento me parece equivocado, aunque mis razones para esta creencia sólo aparecerán detalladas en la última parte de este ensayo. En síntesis, existe una diferencia fundamental entre los obstáculos que están fuera de nuestro control, como la ignorancia, y los que, al menos teóricamente, están al alcance, como

el conflicto psicológico (del individuo), o el desacuerdo (de la sociedad toda). Aunque no existan razones para pensar que un día podremos superar por completo los obstáculos naturales, ni siquiera en una sociedad ideal, debemos suponer que existe algún método para resolver conflictos entre individuos racionales de buena voluntad que les permita llegar a un acuerdo sobre sus actividades sin renunciar a su autonomía. La adopción general de decisiones al azar violaría la autonomía de los ciudadanos.

La defensa más ambiciosa del mayoritarismo en la literatura de la teoría de la democracia es la que presenta Jean Jacques Rousseau en el Libro IV de *Del contrato social*. El problema fundamental de la filosofía política, según Rousseau, es descubrir si existe "una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y la propiedad de cada integrante, y por la cual cada individuo, al unirse a todos los demás, se obedezca sólo a sí mismo y se mantenga tan libre como antes".[6] La solución a este problema es el contrato social por el cual los individuos empiezan a conformar una comunidad política. Por medio del contrato, las diversas voluntades particulares y divisibles de la comunidad prepolítica se transforman en la voluntad general del organismo colectivo. Cada parte contratante se compromete a "poner en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y como cuerpo único... todos reciben a cada miembro como parte indivisible del todo".

Rousseau considera que una voluntad es general en virtud de su forma y su contenido, o de su propósito. Formalmente, una voluntad es general en la medida en que se manifiesta en órdenes que adoptan la forma de una ley general, en lugar de un edicto particular. Así, Rousseau supone que sólo las leyes de la sociedad son producto de la voluntad general; de la aplicación de las leyes a casos particulares, se ocupan los gobiernos, que operan por mandato de la voluntad colectiva del pueblo. Materialmente, una

6. Este es el problema que he llamado la deducción de la posibilidad de la filosofía política. Rousseau parece ser el primer filósofo político que reconoce explícitamente el conflicto entre las exigencias de autonomía moral y autoridad legítima. Mi visión del problema se basa fundamentalmente en *Del contrato social* (Libro I, cap. VI).

voluntad es general en tanto que apunta al bien colectivo, en lugar del bienestar particular de ciertos individuos. Se puede decir que un individuo tiene una voluntad general, o que busca la voluntad general, si su objetivo es el bienestar general en lugar del suyo propio, y si sus órdenes adoptan la forma de la ley. Del mismo modo, el grupo en su conjunto tiene una voluntad general cuando aprueba leyes que apuntan al bienestar general. De este modo, Rousseau distingue a una verdadera comunidad política de una asociación de individuos con intereses particulares que buscan formas de negociar sus intereses, pero no están interesados en el bienestar colectivo. (Se dice que existe la misma distinción de funciones entre los miembros del Congreso, que representan intereses de diversos grupos y clases sociales, y el presidente, que se supone actúa guiado por el interés nacional.)

Según Rousseau, cuando una comunidad política delibera sobre el bien general e integra esta deliberación en las leyes generales, adquiere autoridad legítima sobre todos los miembros del órgano deliberador, o Parlamento. Así, cada miembro de la sociedad tiene la obligación moral de obedecer las leyes que han sido propuestas por la colectividad. Dicha obligación sólo puede quedar suspendida cuando se destruye la voluntad general, es decir, sólo si el Parlamento de todas las personas deja de buscar el bienestar general o de promulgar leyes.

Rousseau, al mantenerse fiel a la tradición de la teoría democrática, introduce el mecanismo del gobierno de la mayoría en el contrato fundacional. Pero reconoce que la legitimidad de las leyes aprobadas por la mayoría del parlamento no puede rastrearse sólo en la fuerza obligatoria de una promesa. En el Libro IV de *Del contrato social*, entonces, retoma el problema:

> "Excepto en este contrato original, es suficiente una mayoría de los votos para obligar a todos los demás. Esto es una consecuencia del contrato mismo. Pero se puede preguntar cómo es que un individuo puede ser libre y sin embargo verse obligado a conformar la voluntad de otros. ¿Cómo es que son libres los opositores, si están sometidos a leyes que nunca aceptaron?"

Y sigue:

> "Mi respuesta es que la pregunta no se plantea con justicia. El ciudadano presta consentimiento a todas las leyes, las que se aprueban a pesar de su oposición e incluso las que lo castigan si viola alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; es por ella que los ciudadanos son libres. Cuando se propone una ley cualquiera a la asamblea del pueblo, el asunto no es precisamente averiguar si aprueban o rechazan la propuesta, sino saber si la misma es conforme a la voluntad general, que es también la suya. Cada ciudadano, al prestar su voto, toma una decisión sobre el tema; y la voluntad general se conoce al contar los votos. De modo que cuando gana la opción a la que yo me opuse, eso sólo demuestra que yo estaba equivocado y que lo que creía ser la voluntad general, no era tal cosa. Si mi opinión particular hubiera prevalecido, yo habría tenido que hacer lo que no quería y, en consecuencia, no habría estado en situación de libertad."

El clima paradojal que envuelve a este pasaje ha fastidiado a los estudiosos de Rousseau desde el día en que apareció *Del contrato social*. La noción de que el individuo se ve "obligado a ser libre", empleada por este filósofo político idealista para justificar la represión estatal del individuo "en interés de su verdadero ser", se puede encontrar en este argumento. De hecho, como trataré de mostrar, el argumento de Rousseau no tiene ninguna consecuencia siniestra, aunque tampoco es válido.

El fundamento del argumento es una distinción, cuyo linaje se extiende al menos hasta Platón, entre actuar de acuerdo a la voluntad y actuar de acuerdo al deseo. Se puede decir que una persona hace lo que dicta su voluntad siempre que logre realizar la acción que se propone; pero puede fracasar y no lograr hacer lo que quiere, si el resultado de su acción es diferente de lo previsto. Por ejemplo: supongamos que llego a la estación justo cuando el tren que debo tomar está por partir. Cómo no sé en qué andén tengo que tomar el tren, corro hacia un conductor y grito "¿De qué andén salen los trenes a Boston?". El hombre señala el andén

6, pero yo entiendo mal y me dirijo corriendo al 5, donde un tren a Filadelfia también está por salir. El conductor, al darse cuenta del error, tiene sólo dos opciones: puede permitirme subir al tren equivocado, dejándome hacer lo que yo quiero, o empujarme hacia el tren que me corresponde, obligándome así a hacer lo que yo quiero. La descripción de Rousseau parece perfectamente oportuna. Si el conductor no hace nada para detenerme, yo no podré hacer lo que quiero y, en ese sentido, no seré libre.

Consideremos otro caso posible, el de un interno que está de guardia en la emergencia de un hospital y diagnostica, erróneamente, un envenenamiento. Ordena que se le haga a la persona un lavaje de estómago, que está apunto de realizarse cuando aparece el residente, sostiene que, en realidad, el individuo tiene una apendicitis –para la cual, un lavaje de estómago podría ser fatal– y le dice a la enfermera que no lo haga. En este caso, el objetivo del interno es, por supuesto, curar al paciente, y logra hacerlo gracias a la contraorden del residente que lo obliga (por decirlo de algún modo) a darle al enfermo el tratamiento adecuado. Si se le hubiera permitido seguir su propio diagnóstico, habría hecho, precisamente, lo que menos deseaba.

Platón utiliza este mismo argumento en el *Gorgias* y en *La república* para demostrar que el tirano, en realidad, no tiene tanto poder. El tirano, igual que todo el mundo, quiere lo que para él es bueno. El poder, entonces, es la capacidad para obtener lo que es bueno para uno. Pero el tirano, por un defecto del conocimiento moral verdadero, cree equivocadamente que es bueno para él darse los gustos, tratar de manera injusta a sus pares y subordinar sus facultades racionales a su voluntad y deseo. En consecuencia, se convierte en lo que hoy llamaríamos una persona neurótica. Se lanza compulsivamente en pos de una serie de objetivos fantasiosos, cuya consecución no le brinda una felicidad real y, de ese modo, se muestra claramente impotente, o incapaz, para conseguir lo que quiere.

Los tres casos presentados tienen tres características comunes, sobre las cuales se basa la distinción entre realizar la voluntad y conseguir lo que uno quiere. Primero, se supone que es bas-

tante fácil distinguir entre el objetivo de la acción individual y los medios que utiliza para cumplirlo. (Claro que esto es discutible en el caso del tirano, pero sería difícil negarlo en los otros dos.) De modo que podemos decir que la voluntad y el deseo del agente se dirigen hacia la finalidad y, por lo tanto, hace lo que indica su voluntad pero no consigue lo que quiere. Segundo, el propósito, en cada caso, es alcanzar una situación cuya existencia se puede afirmar objetivamente y acerca de la cual se puede tener conocimiento. (Otra vez, el ejemplo de Platón queda abierto a cuestionamientos, ya que este es justamente el punto del desarrollo de su teoría ética en el que hace uso de la doctrina de que existe algo así como el conocimiento moral.) Se sigue que, a veces, un individuo puede saber menos correctamente lo que realmente quiere (es decir, cómo cumplir con sus propias metas) que un observador independiente. Finalmente, en los tres casos tenemos que suponer que el individuo le asigna un valor puramente instrumental a los medios que adopta y que los dejaría de lado si creyera que no le sirven para lograr sus objetivos.

La vida está llena de situaciones significativas en las que luchamos para lograr algo objetivo y en las que, por eso mismo, nos daría pena si se adoptaran nuestras opiniones equivocadas acerca de los medios más adecuados de lograrlo. Por ejemplo, si un miembro del Congreso realmente desea reducir la tasa de desempleo y sus convicciones tradicionalistas acerca de las virtudes de un presupuesto equilibrado son pasadas por alto por una mayoría liberal cuyo propósito es lograr la prosperidad para el país, *y de ese modo disminuyen los índices de desempleo*, el conservador debería sentirse feliz (dejando de lado el orgullo) de que su enfoque fuera minoritario, porque se da cuenta de que "si hubiera prevalecido su opinión particular, habría tenido que hacer algo que no quería y, en consecuencia, no habría estado en situación de libertad".

Y ahora podemos ver qué quería decir Rousseau en el pasaje anteriormente citado. El presupone que la asamblea de pueblo pretende dar órdenes con forma de ley y lograr el bien general. Es legítimo que Rousseau tenga este presupuesto, ya que sólo le interesa descubrir si una comunidad que *pretende* lograr el bien

común le confiere legitimidad a las leyes que aprueba. La otra pregunta, la de si se puede encontrar a menudo una asamblea que sea fiel al ideal del bien general en lugar de perseguir diversos intereses particulares, tiene que ver con la aplicación de la teoría de Rousseau. Los teóricos de la democracia suelen prestar mucha atención al problema de crear salvaguardias contra el partidismo imposible de erradicar, incluso entre los individuos más brillantes. Aunque se trata de un asunto importante, esa inquietud tiende a ocultar el presupuesto no analizado de que una democracia mayoritaria de ciudadanos muy compenetrados con la causa pública, si es que alguna vez existió tal cosa, tendría una autoridad legítima. Esta es sólo una reflexión más sobre la convicción universal de que el gobierno de la mayoría es obviamente legítimo. Al reconocer la necesidad de justificar independientemente a la democracia mayoritaria, Rousseau adquiere, en la filosofía política, el rol que tiene Hume en su teoría del conocimiento.

Rousseau supone, además, que un proyecto de ley tiene, objetivamente, la forma adecuada y apunta al bien general. Finalmente, piensa que la verdadera forma de probar estas cuestiones es el voto, mediante el cual es inevitable que la mayoría tome la decisión correcta. Así, cuando un miembro de la Asamblea vota, no expresa su *preferencia*, sino que más bien ofrece su opinión sobre el carácter de la medida propuesta. Es perfectamente posible que prefiera una medida diferente, que sirva mejor a sus intereses y, sin embargo, vote la propuesta por creer que apunta al bien general. Dado que la mayoría siempre tiene razón, un miembro de la minoría, *por ese mismo hecho*, estaría apoyando medios inadecuados para su propia finalidad. En síntesis, la minoría es como el individuo que corre hacia el tren equivocado, o como el interno que diagnostica mal y ordena un tratamiento equivocado.

El error de este argumento es la presunción, aparentemente sin fundamento, de que la mayoría siempre tiene razón en cuanto al bien general. (Rousseau apela a este supuesto al decir, al parecer en forma inocua, que "el bien general se descubre al contar los votos".) ¿Qué puede haber llevado a Rousseau a una conclusión tan poco probable? La experiencia parece sugerir más bien

que la verdad se encuentra en la minoría en la mayor parte de las disputas y este es el caso, ciertamente, en las primeras etapas de aceptación de los nuevos descubrimientos. En todo caso, si la naturaleza del bien general es una cuestión de conocimiento, parecería entonces que no hay buenos argumentos para suponer que la opinión mayoritaria sobre cualquier propuesta para el bien general sea correcta de manera inevitable.

Creo que podemos rastrear el origen del error de Rousseau en un par de confusiones. Primero, no distingue claramente entre una asamblea que pretende lograr el bien general y una que realmente lo logre. En un capítulo titulado "Sobre la posibilidad de que la voluntad general sea equivocada", afirma:

> "Se sigue de lo dicho que la voluntad general es siempre correcta y tiende siempre a una mejora pública; pero no se sigue que las deliberaciones de las personas siempre tengan la misma rectitud. Nuestra voluntad siempre busca el bien propio, pero no siempre percibimos qué es. La gente nunca es corrupta, pero suele sentirse decepcionada y sólo cuando esto ocurre parece que quieren lo que es malo." (Libro I, cap. 3)

La confusión está en el hecho de no distinguir tres posibles condiciones de la asamblea. Primero, la ciudadanía puede votar en base a intereses personales, en cuyo caso ni siquiera intentan entender el bien general. Esto es lo que Rousseau llama "voluntad agregada". Segundo, el pueblo puede procurar el bien general y, sin embargo, elegir leyes malas debido a su ignorancia, o simplemente al carácter imprevisible de algunos aspectos importantes del problema que enfrenta. En la medida en que cada uno hace lo mejor que puede para obtener el bien de todos, la colectividad es una genuina comunidad política y moral. Finalmente, la asamblea del pueblo puede apuntar al bien común y lograrlo. Puede elegir leyes que, de hecho, ofrecen la mejor manera de lograr el bien de la comunidad.

Ahora, puede haber algunos argumentos para afirmar que una asamblea que se encuentra en la segunda condición tiene autoridad legítima sobre sus miembros: se podría alegar que adquiere

autoridad en virtud del compromiso universal de sus miembros con el bien común. Pero la prueba de Rousseau sobre la legitimidad de la mayoría sólo funcionará si asumimos que la asamblea se encuentra en la tercera situación –que cuando sea guiada por la mayoría, realmente logrará dirigirse hacia el bien general. En ese caso, sería realmente cierto que un miembro de la minoría podría obtener lo que busca (el bien común) sólo cuando no gana la propuesta que él votó.

La confusión entre tratar de lograr el bien general y lograrlo se compone de una segunda confusión, que lleva a Rousseau a pasar por alto algo que, en otro caso, sería un error bastante obvio. Hay tres preguntas que se supone deberían plantearse a la asamblea. Rousseau menciona dos: ¿qué ley prefiere? y ¿qué ley apunta al bien general? La tercera sería: ¿qué alternativa ganará? Ahora, la peculiaridad de esta última pregunta es que la opinión de la mayoría *debe ser correcta*. Si el voto de todos es una predicción sobre el resultado, entonces será difícil que los miembros de la mayoría deseen que gane su opción, ya que si así fuera violarían el principio del gobierno de la mayoría, con el cual se supone están comprometidos. La expresión "voluntad general" es ambigua en Rousseau, aunque él intenta definirla al principio de su ensayo. Debería significar "leyes originadas en la voluntad que apuntan al bien general", pero suele tener para él el sentido de "opinión preponderante" o "consenso grupal". Cuando se le pregunta a la asamblea "si (la propuesta que se les plantea) es conforme, o no, a la voluntad general", se puede suponer tanto que se les pide su opinión sobre el valor de la propuesta para el bien general, cuanto que se les pide que hagan una predicción sobre el resultado de la votación. Yo sugiero que Rousseau confundió estos dos sentidos y que llegó así al falso supuesto de que la opinión de la mayoría en la asamblea expresa, con éxito, lo que la minoría en realidad pretende y, por lo tanto, es obligatoria para todos, tanto los que votaron a favor como los que lo hicieron en contra.

Parece que no queda ninguna razón para creer que la democracia directa gobernada por la mayoría puede preservar la auto-

nomía moral del individuo al conferirle autoridad legítima al soberano. El problema se mantiene intacto, es decir, quiénes se someten a las leyes contra las cuales han votado dejan de ser autónomos, aunque lo hagan voluntariamente. El argumento más fuerte a favor de la autoridad moral del gobierno de la mayoría es que se basa en una promesa unánime de obediencia de sus sujetos. Si se puede suponer que tal promesa existe, el gobierno tiene el derecho moral de dar órdenes. Pero no hemos encontrado ninguna razón *moral* por la cual los individuos deberían hacer que exista un Estado democrático en base a su promesa, y de ese modo renunciar a su autonomía. La afirmación implícita de toda teoría democrática, repito, es que ofrece una solución al problema de combinar la libertad moral (autonomía) con autoridad política. Esta afirmación se justifica en el caso especial de la democracia directa. Pero ninguno de los argumentos considerados hasta ahora demuestra que esta aseveración también sea válida para la democracia mayoritaria.

Esto no significa negar que existen otras razones para apoyar la democracia de un tipo u otro en las condiciones que prevalecen actualmente en las sociedades industriales avanzadas. Por ejemplo, se podría responder con impaciencia a toda la argumentación presentada hasta aquí que el gobierno de la mayoría parece funcionar bastante bien y que las minorías no dan señales de sentirse pisoteadas, a pesar de sus frustraciones. Y a eso, se podría responder que la psicología de la política no es el tema que se está tratando. La sensación de pérdida de la autonomía, al igual que el sentimiento de lealtad, están determinados por factores tales como el grado relativo de satisfacción y frustración de deseos profundos que experimentan. La democracia moderna, influida por grupos de interés, es en ciertas circunstancias, un medio efectivo para reducir frustraciones; o al menos para reducir la conexión entre frustración y desafección políticas. Pero cualquier otra forma de organización política puede servir para esto, incluso una autocracia benévola, o una dictadura carismática. Para acordarle el título de única forma moralmente legítima de la política, la democracia debe resolver el problema de la minoría heterónoma.

Apéndice: La irracionalidad del gobierno de la mayoría

El gobierno de la mayoría se puede cuestionar en base al hecho de que no preserva la libertad de la minoría, aunque en general ha sido considerado al menos como un método racional de tomar decisiones, suponiendo que los miembros de la comunidad desean ponerse de acuerdo en cuanto a su adopción. Pero, en realidad, el gobierno de la mayoría es un sistema afectado por una inconsistencia interna fatal, que debería descalificarlo ante cualquier comunidad política.

La consistencia interna, o coherencia consigo mismo, es quizá el modo más simple de racionalidad que se le exige a cualquier persona a la hora de pensar y actuar. Si un individuo prefiere un estado de situación a otro, y prefiere una segunda situación a una tercera, lo coherente sería que prefiriera el primero al tercero. Por supuesto, no existe una ley psicológica que obligue a una persona a ser coherente en sus preferencias, como no hay nada que la obligue a adoptar sólo los medios que crea adecuados para obtener los fines que busca. Pero al investigar la posibilidad teórica de tener un Estado legítimo, se justifica perfectamente postular una comunidad de ciudadanos que aplica ese primer grado de racionalidad.

Se supone que, además, deseamos que el método de la toma grupal de decisiones adoptado nos conduzca a una acción colectiva que también tenga la virtud de la coherencia interna. La democracia unánime logra este fin, ya que reproduce las preferencias de toda la ciudadanía en las leyes del Estado. Si sus preferencias son coherentes, también lo serán las del Estado. Se podría pensar que el gobierno de la mayoría también conserva la coherencia de las preferencias, pero los hechos indican lo contrario. Cómo se verá con un ejemplo muy simple, es perfectamente posible que un grupo de individuos racionales con preferencias coherentes lleguen a un orden incoherente de preferencias, a través del gobierno de la mayoría. Supongamos, para simplificar, que la comunidad consiste en tres individuos que se enfrentan al problema de tener que establecer un puntaje social para tres posibilidades[7].

7. La paradoja, o inconsistencia, que se desarrolla en el texto se puede duplicar en cualquier caso que involucre a dos o más votantes y tres, o más, alternativas, suponiendo

A cada miembro de la comunidad electora se le pide que primero le asigne un puntaje a las tres posibilidades, según su preferencia. Puede usar el criterio que desee –la utilidad social, el interés personal, etc.–, siempre que mantenga la coherencia. El grupo establece así su preferencia colectiva al votar entre las diversas posibilidades, de a dos por vez. Como hay tres alternativas, que podemos llamar A, B y C, habrá tres votaciones en total: primero A contra B; luego A contra C; y finalmente, B contra C.

El orden de preferencias en la sociedad está completamente determinado por los órdenes de preferencias de los individuos, ya que cuando se presentan un par de alternativas, cada individuo consulta su orden privado y vota por la opción a la cual le ha asignado el mayor puntaje. Ahora, existen varios órdenes privados posibles que, cuando se amalgaman por el gobierno de la mayoría, generan un orden público coherente. Por ejemplo, consideremos el Cuadro 1.

Cuadro 1

Individuo I	Individuo II	Individuo III
A	*A*	*B*
C	*B*	*C*
B	*C*	*A*

Como los individuos I y II prefieren A antes que B, le ganan en votos al individuo III y la sociedad en su conjunto prefiere A antes que B. De modo similar, los individuos II y III le ganan a I y comprometen a la sociedad con B, antes que con C. Ahora, si la sociedad prefiere A antes que B, y B antes que C, es totalmente coherente que prefiera A antes que C. Y eso es efectivamente lo que ocurre, ya que los individuos I y II votan esa preferencia y, por lo tanto, le ganan al individuo III una vez más. En este caso, el gobierno de la mayoría convierte a un conjunto coherente de ór-

---

que se permite la indiferencia ante cualquier par de alternativas, así como la preferencia de una antes que las otras. La "paradoja del votante", tal como se la llama, se conoce hace tiempo y fue tema de un extenso tratado del matemático del siglo XIX Charles Dodgson, más conocido como Lewis Carroll.

denes privados o individuales de preferencias en un orden igualmente coherente de preferencias sociales. Pero, lamentablemente, no siempre es así.

Consideremos el conjunto de órdenes individuales respecto de las mismas opciones, que figura en el Cuadro 2.

Cuadro 2

Individuo I	Individuo II	Individuo III
A	*B*	*C*
B	*C*	*A*
C	*A*	*B*

Cuando comparamos las opciones y contamos los votos, descubrimos que A tiene la mayoría respecto de B (individuos I y II) y B tiene mayoría respecto de C (individuos I y II), pero *no* por eso A tiene mayoría respecto de C. Al contrario, los individuos II y III prefieren C antes que A y, por lo tanto, lo mismo ocurre con la sociedad. El resultado es que el grupo, partiendo de preferencias individuales muy coherentes, llega a un conjunto de preferencias absurdo e incoherente, a través del gobierno mayoritario.

Se puede objetar que hemos presentado una imagen falsa de gobierno de la mayoría. Las asambleas no votan todas las combinaciones posibles de lo que se está considerando. O votan todo junto y permiten que la pluralidad decida, o toman de a una medida por vez, adoptándola o rechazándola. No hay grandes diferencias. Las contradicciones que hemos descubierto en la votación de la mayoría se pueden reproducir en cualquiera de las variaciones habituales que se adoptan en una asamblea. Por ejemplo, supongamos que se adopta el procedimiento de votar por una opción cada vez, hasta que se adopte alguna y se convierta en ley. Cada ciudadano vota contra una propuesta si es que aún existe otra opción preferible. Por otro lado, cuando una propuesta ha sido votada, se elimina de la contienda y el electorado la ignora. En este sistema, se puede mostrar fácilmente que la medida ganadora queda determinada (en el caso paradójico que señalábamos antes) solamente por el orden en el cual se le presentan las posibi-

lidades a la ciudadanía. Para ver que eso es cierto, consideremos una vez más el modelo de preferencias del Cuadro 2. Existen tres opciones: A, B y C. Por lo tanto, hay seis órdenes posibles para presentarle a la asamblea, que son: ABC, ACB, BAC, BCA, CAB y CBA. Veamos qué sucede en cada caso según el sistema de votación eliminatoria.

Caso 1. Se plantea A ante la asamblea y pierde, dado que dos individuos prefieren otra cosa.
Se le plantea B a la asamblea y gana, ya que al haber quedado eliminado A, hay ahora dos individuos que prefieren B antes que cualquier otra cosa (es decir, C) y sólo uno que aún prefiere C.
Así que gana B.

Caso 2. Se plantea A a la asamblea y pierde; C también se plantea y pierde; sólo queda B, que gana.

Caso 3. Siguiendo la misma línea de razonamiento, cuando se plantea B, pierde; A también pierde; así que sólo queda C, que gana.

Caso 4. B pierde; C gana.

Caso 5. Se empieza con C, que pierde; se termina con A, que gana.

Caso 6. Gana A.

En resumen, cuando se vota la opción A en primer lugar, gana la opción B; cuando se vota primero sobre B, gana C; y cuando se vota primero C, gana la opción A. Es obviamente irracional que una sociedad cambie de parecer respecto de tres posibilidades cada vez que las considera en distinto orden. Sería como decir que uno prefiere el helado de chocolate en lugar del de vainilla cuando me ofrecen primero el de chocolate, pero en cambio me quedo con el de vainilla cuando es el sabor que me ofrecen primero.

Kenneth Arrow, en una monografía interesante titulada *Social Choice and Individual Values* (Opción social y valores indi-

viduales), a demostrado que la incoherencia de la paradoja del votante infecta a casi todos los métodos de elección social que pueden llamarse "democráticos". ¿Cómo puede ser que cuando individuos racionales con preferencias coherentes toman decisiones colectivas por el mecanismo aparentemente legítimo del gobierno de la mayoría, lleguen a un grupo incoherente de preferencias? ¿Qué pasa con el procedimiento de toma de decisiones colectivas que introduce un elemento de irracionalidad?

La respuesta parece estar en un descubrimiento muy interesante de Duncan Black sobre las condiciones bajo las cuales se puede confiar que el gobierno de la mayoría genere resultados coherentes. Es obvio que podemos garantizar la coherencia del gobierno de la mayoría si se nos permite limitar los modelos de preferencias individuales que pueden adoptar los votantes. En el caso extremo, por ejemplo, si le pedimos a todos que adopten el mismo orden de preferencias, el gobierno de la mayoría simplemente reproducirá ese orden como preferencia social, lo cual será coherente. Pero ¿existen restricciones razonables que cumplan esa función? La respuesta aún no se conoce, pero Black ha demostrado que con una restricción interesante y natural, el gobierno de la mayoría funcionaría de manera coherente.

Brevemente, la restricción es que el orden de preferencias de cada individuo debe tener la característica que Black llama "elección única" cuando se observa individualmente. Esto significa que hay una forma unidimensional de desplegar todas las alternativas, en la que cada individuo puede colocar su primera opción, y que funciona del siguiente modo: para cada persona, cuánto más hacia la derecha se aleja una alternativa de su primera elección, menos la prefiere; y cuánto más se aleja hacia la izquierda de su primera opción, también la prefiere menos. A todos nos resulta familiar este funcionamiento, que en política se conoce como el espectro de posibilidades que hay entre la derecha y la izquierda. Si revisamos las diversas posiciones políticas que hay en el espectro desde la extrema izquierda, o la izquierda radical, hasta la extrema derecha, o la derecha reaccionaria, ocurre que lo siguiente es verdadero: primero, cada individuo se puede co-

locar en el espectro; segundo, una vez que cada uno encuentra su lugar, que es la posición de su primera opción, cuánto más a la derecha o a la izquierda se encuentra una cosa, menos le gusta[8]. Por ejemplo, un republicano moderado prefiere a un conservador que a un radical y también prefiere a un republicano liberal, que a un demócrata moderado. Un demócrata de izquierda prefiere a un socialista que a un comunista, y también a un demócrata moderado, antes que a un republicano de Eisenhower. Black ha demostrado matemáticamente que si todas las personas pueden cumplir con sus preferencias en forma satisfactoria dentro del espectro, el gobierno de la mayoría debe generar preferencias sociales coherentes.

No está del todo claro el sentido más profundo del descubrimiento de Black. Una pista podría ser que la disposición dentro del espectro de derecha a izquierda se da cuando cada integrante de la sociedad opina que las alternativas posibles representan grados variables de una única magnitud. Esto es bastante acorde a la virtud según Aristóteles, que la consideraba un medio entre los extremos. Se supone que cada virtud ocupa una posición en la escala, (más o menos) a medio camino entre el exceso y el defecto. Por ejemplo, la valentía se considera un punto medio entre la impetuosidad y la cobardía. Se supone que cuánto uno más se aleja hacia cualquiera de los dos extremos, peor le va. En política, hay que interpretar el espectro entre la derecha y la izquierda como el reflejo de los diversos grados de intervención gubernamental en las cuestiones sociales. En un extremo, se encuentran los conservadores, que desean el menor intervencionismo posible; en el otro, están los socialistas que, al contrario, promueven el mayor intervencionismo posible; y entre ambas puntas del espectro, se encuentran varias clases de moderados que apoyan una mezcla de intervencionismo y no intervencionismo[9].

8. Pero hay que señalar que no se puede decir nada sobre sus preferencias relativas entre una posición hacia la derecha y otra hacia la izquierda. Esto se debe a que el orden de sus preferencias es ordinal, no cardinal.

9. Hay que señalar que en este caso, ni conservadores ni socialistas centran su atención en la misma variable, sino que más bien apuntan a dos variables diferentes que se

Cuando un solo individuo evalúa las alternativas posibles, se supone que la(s) variable(s) que lo ocupan se mantienen iguales durante la evaluación. Esta es una de las fuentes de coherencia interna. Pero cuando muchos individuos evalúan las mismas opciones objetivas, pueden hacerlo bajo el supuesto de que se trata de una diversidad de variables. El resultado es que, cuando se amalgaman sus decisiones a través del voto, el grupo de preferencia puede tener incorporada la incongruencia de las modalidades de evaluación que haya adoptado el electorado, considerando a cada votante. Parecería entonces que el gobierno de la mayoría puede ofrecer resultados congruentes cuando toda la ciudadanía considera que las opciones están polarizadas, y esto en cuanto a las variables que hacen que sea natural preferir cada vez menos aquellas opciones que divergen, en una u otra dirección, de la primera elección de cada uno.

Para ver cómo la carencia de una única opción adecuada puede generar incongruencias, vamos a analizar brevemente a una sociedad simplificada en la cual sólo hay tres votantes: un conservador, un liberal favorable al Estado de bienestar y un socialista, que deben elegir entre tres alternativas, que son el capitalismo de libre mercado, el liberalismo del Estado de bienestar, y el socialismo. Podemos suponer que el conservador preferirá, en primer lugar, la opción del capitalismo de libre mercado; en segundo, la del Estado de bienestar; y en tercero, el socialismo. También es plausible que el liberal coloque, en primer lugar, el Estado de bienestar; en segunda instancia, el socialismo; y por último, el capitalismo de libre mercado. Pero el socialista, que se ubica en la extrema izquierda del espectro político y prefiere, en primer lugar, al socialismo, podría *no* colocar al Estado de bienestar en segundo lugar. Porque podría suceder que pensara que, en realidad, el Estado de bienestar tiene lo peor del capitalismo de libre mercado y del socialismo, sin reunir ninguna de sus virtudes. El

---

puede suponer, varían juntas. Los conservadores se ocupan de la intervención *per se*, mientras que los socialistas se interesan más bien en el bienestar y la justicia sociales, que ellos creen varía según el grado de intervención del gobierno.

Estado de bienestar anula la iniciativa individual que, en definitiva, tiene una serie de consecuencias socialmente deseables bajo un sistema capitalista. A la vez, le agrega a la sociedad la carga de la burocracia, sin ofrecerle el control racional total que es posible en un régimen socialista. El orden de preferencias del socialista podría ser, entonces: socialismo, primero; liberalismo, segundo; y Estado de bienestar, último. El cuadro 3 sintetiza estos órdenes de preferencias individuales:

Cuadro 3

Conservador	*Liberal*	*Socialista*
Liberalismo	Estado de bienestar	Socialismo
Estado de bienestar	Socialismo	Liberalismo
Socialismo	Liberalismo	Estado de bienestar

¿Cuál sería el resultado de la votación? La sociedad preferiría el liberalismo al Estado de bienestar en una proporción de dos a uno; también preferiría el Estado de bienestar al socialismo, dos a uno. Pero *no* preferiría el liberalismo al socialismo. Al contrario, el socialismo sería preferible al liberalismo, dos a uno. Así, aunque los miembros del electorado crean que las alternativas representan los diversos grados de una única magnitud (el control del Estado), pueden de todos modos no tener una única opción preponderante y, así, generar una opción grupal incongruente.

III.
Más allá del Estado legítimo

1. En busca del Estado legítimo

Hemos llegado a un callejón sin salida en la búsqueda de una forma viable de asociación política que integre armoniosamente la autonomía moral del individuo con la autoridad legítima del Estado. La propuesta que parece resolver el conflicto en forma genuina, es decir, la democracia directa y unánime, es tan restringida en su aplicación que no ofrece una verdadera posibilidad de ser encarnada en un Estado legítimo.

Una democracia contractual es legítima, sin duda, porque se basa en la promesa de los ciudadanos de obedecer a sus órdenes. Cualquier Estado que se funde en dicha promesa será legítimo. Sin embargo, todos esos Estados logran su legitimidad sólo cuando los ciudadanos renuncian a su autonomía y por lo tanto, no existe una solución al problema fundamental de la filosofía política. La democracia mayoritaria exige una justificación más profunda que una mera promesa originaria. Se presenta como la única forma de comunidad política viable en la que la ciudadanía se autogobierna y así preserva su autonomía, al estar la autoridad individual contenida en la del Estado. Lamentablemente, nuestro examen de los diversos argumentos a favor del gobierno de la mayoría mostró que sus afirmaciones de legitimidad no tienen fundamento. Más allá de todo lo que se diga de la democracia

mayoritaria, no parece cierto que la minoría pueda mantener su libertad y autogestión si debe someterse a la mayoría.

El hecho de no haber encontrado una forma de asociación política que combine autonomía moral con autoridad legítima no se debe a que la racionalidad de los seres humanos sea imperfecta, ni a las pasiones e intereses privados que desvían a las personas de su búsqueda de la justicia y el bien colectivo. Muchos filósofos políticos han sostenido que el Estado es el mal necesario que deben soportar los seres humanos por no cumplir con los principios de la moralidad, o como herramienta para que una clase de individuos la use contra los otros en una lucha interminable para obtener ventajas personales. Marx y Hobbes concuerdan en que en una comunidad de individuos de buena voluntad, donde el bien general fuera el presupuesto guía de todos los ciudadanos, el Estado sería innecesario. Estos filósofos sólo difieren en el grado de esperanza en que esa condición se realice algún día.

Nuestro dilema tampoco surge de las limitaciones intelectuales y de conocimiento que nos afectan a todos –y que ya conocemos–, salvo a algunos seres extraordinarios. Puede ocurrir que en un mundo tecnológicamente complejo, sólo unos pocos individuos puedan tener esperanzas de conocer los principales temas políticos con la profundidad necesaria como para tener convicciones realmente personales. Pero al plantear una sociedad de individuos racionales y de buena voluntad, hemos eliminado esos obstáculos tan conocidos para lograr un Estado completamente justo. La magnitud del problema planteado se hace patente debido a nuestra incapacidad para resolver el dilema de la autonomía y la autoridad, incluso para una sociedad utópica. Los filósofos políticos han supuesto, en todos los tiempos y lugares, que la utopía es lógicamente posible, aunque dudaran de que llegara a ser siquiera probable. Pero los argumentos de este ensayo indican que, al Estado justo, hay que ingresarlo en la categoría del cuadrado circular, o el soltero casado.

Si la autonomía y la autoridad son genuinamente incompatibles, sólo nos quedan dos cursos de acción posible. O adoptamos el anarquismo filosófico y tratamos a *todos* los gobiernos como

entidades ilegítimas cuyas órdenes hay que juzgar y evaluar en cada instancia, antes de obedecer; o, de lo contrario, debemos dar por perdida la búsqueda de la autonomía en el reino político y sometemos (mediante una promesa implícita) a cualquier forma de gobierno que nos parezca justa y beneficiosa en un momento dado. (No puedo evitar repetir nuevamente que si seguimos este curso de acción, *no existe ninguna razón universal o* a priori *para sentirnos más obligados a cumplir con las normas de un gobierno democrático que con las de cualquier otro tipo.* En algunas situaciones, puede ser más inteligente jurar obediencia a una dictadura benevolente y eficiente, que a una democracia por medio de la cual una mayoría tiránica se impone sobre la minoría indefensa. *Y en los casos en que hayamos jurado respetar la voluntad de la mayoría, no existe ninguna fuerza superior a la misma, tal como si hubiéramos jurado obediencia a un monarca.)*

Ni se plantea la posibilidad de renunciar al compromiso que tenemos con la autonomía moral. Las personas adultas no son más que niños si, además de aceptar que otros gobiernen por fuerza de la necesidad, lo hacen voluntariamente y sacrifican su deber sin cesar para sopesar los méritos de las acciones que llevan a cabo. Cuando me pongo en manos de otro y le permito decidir los principios por los cuales debo guiar mi conducta, repudio la libertad y la razón que me otorgan dignidad. Así, cometo lo que Kant habría tildado de pecado de heteronomía voluntaria.

Parecería que no hay otra posibilidad que no sea acogerse a la doctrina anarquista y rechazar categóricamente *toda* afirmación de autoridad legítima de una persona sobre otra. Sin embargo, confieso que no me alegra llegar a la conclusión de que tengo que dejar de buscar una autoridad colectiva legítima. Quizá sería mejor decir algo acerca de las razones filosóficas profundas de esta renuencia.

El ser humano se encuentra en un mundo natural que es irreductiblemente *otro*, que se le enfrenta, más allá de su voluntad e indiferente a sus deseos. Sólo la superstición religiosa, o la locura de la metafísica idealista, pueden alentarnos a suponer que la naturaleza puede ser racional, o que la oposición entre el ser

humano y los objetos es, por principio, superable. El ser humano se enfrenta a un mundo social que *parece* otro, que *parece* enfrentársele, al menos en forma parcialmente independiente de su voluntad y a menudo caprichoso en la frustración de sus deseos. ¿También es una locura suponer que esta oposición se puede superar y que el ser humano podrá conquistar la sociedad para convertirla en su herramienta, en lugar de en su amo? Para contestar esta pregunta, tenemos que decidir si la apariencia de objetividad de la sociedad también es realidad, o si en el reino de las instituciones y las relaciones interpersonales, el enajenamiento del individuo de la sociedad que lo domina es accidental y, en último término, erradicable.

Cada individuo nace en un mundo social que ya está organizado en modelos de conducta y expectativas. Al principio, sólo es consciente de las pocas personas que se encuentran en su entorno físico inmediato y de sus cualidades, así como de su aspecto. Muy pronto, el niño aprende a esperar secuencias repetidas de comportamiento a su alrededor. Luego, el niño empieza a ver a esas personas significativas como actores que tienen papeles definidos (madre, padre, maestro/a, policía, etc), que también desarrollan otras personas en situaciones diferentes (otros niños también tienen madre y padre, etc). El aprendizaje de la lengua refuerza esta conciencia, porque la palabra "padre" incluye la idea de que puede haber muchos padres para muchos hijos. El niño madura y desarrolla su personalidad identificándose con diversos personajes del mundo e internalizando como propios los patrones de conducta y de creencias que corresponden a determinados roles. Así, se *convierte* en alguien y también *descubre* quién es al pensar en las posibilidades que le ofrece la vida. El adolescente pasa por un periodo de definición de roles durante el cual prueba varios, para comprobar cuáles son los más adecuados para él. (Esta descripción puede estar muy influida por la experiencia occidental contemporánea. En algunas culturas, la incertidumbre de los roles que provoca una "crisis de identidad" nunca se da porque la sociedad establece el conjunto de roles que el individuo deberá internalizar y poner en juego. Pero, para este análisis, ese punto no es importante.)

Así, el mundo social le presenta a cada individuo una realidad objetiva con estructuras que existen en forma independiente, igual que el mundo físico. El niño aprende a distinguir dónde termina su cuerpo y dónde empiezan los objetos ajenos a él. Distingue entre lo que está bajo su control (varios movimientos de su cuerpo) y lo que no responde a su voluntad. Del mismo modo, aprende a reconocer las realidades incambiables de su entorno social. Cuando se le pregunta a un niño qué quiere ser cuando sea grande, se le pregunta en realidad cuál de los roles sociales existentes piensa adoptar cuando sea adulto. Su respuesta –que quiere ser bombero, ingeniero, o explorador– indica que entiende perfectamente bien la naturaleza de la pregunta. Puede imaginar, al menos en una sociedad como la nuestra, que ejerce algún tipo de control sobre los roles que adoptará; pero ni el que pregunta, ni el niño, suponen tener algún tipo de control sobre la existencia y la naturaleza de los roles en sí mismos. Incluso el rebelde social adopta algún rol existente, el de bohemio o revolucionario. Igual que todos los actores, los rebeldes usan la ropa adecuada al rol elegido, al igual que eligen el barrio y usan el lenguaje acorde a su opción.

En cualquier sociedad razonablemente compleja, los roles sociales se organizan a su vez en modelos aún más extensivos de conducta y creencias, a los que llamamos "instituciones". La Iglesia, el Estado, el Ejército y el Mercado son sistemas de roles. Las interacciones características entre los diversos roles que representan los miembros de una institución se determinan en forma independiente de cada individuo, igual que ocurre con los roles en sí mismos. Sin embargo, en este nivel de complejidad organizativa, aparece un nuevo fenómeno que incrementa enormemente la aparente objetividad de la realidad social, es decir, lo que se conoce como la "paradoja de las consecuencias inesperadas". Cada persona que integra una estructura institucional persigue objetivos y adopta modelos al menos parcialmente construidos para ella por la sociedad –es decir, ya existentes cuando asume el rol, que por lo tanto, se le *concede*. En sus roles, la persona debería ser capaz de ver la relación entre lo que hace y los resultados,

aunque es posible que no se sienta libre de cambiar sus metas o probar nuevos medios. En la interacción con otros actores individuales, se producirán resultados de largo aliento que probablemente no se prevean, ni sean deseados por los integrantes del sistema. Los actores considerarán que estas consecuencias inesperadas no son producto de sus acciones y, por lo tanto, las tratarán como objetivas, al igual que los eventos naturales. Para citar un ejemplo clásico: cada empresario busca incrementar sus ganancias rebajando un poquito sus precios, con la esperanza de captar así a un mayor segmento del mercado total, hasta que el precio de los bienes que venden cae estrepitosamente y todos pierden. Al pensar en lo ocurrido, un empresario supondrá que se encuentra en una situación "de baja", que significa estar en manos de una fuerza natural u objetiva incontrolable. Incluso al reconocer la relación causal entre su acción individual de reducir el precio y la caída del precio de mercado, es probable que se crea incapaz de revertir las consecuencias de las "leyes del mercado". (Quizá valga la pena señalar que, a diferencia de los presupuestos de la teoría económica del liberalismo clásico, el empresario se encuentra tan sometido a las fuerzas sociales cuando asume su rol de capitalista, como cuando se siente peón del mercado. Incluso la comparación más ligera entre distintas culturas revela que el "hombre económico" es un rol social peculiar de ciertas culturas y en absoluto el "hombre natural" que aparece cuando se levantan las fuerzas distorsionantes de la tradición y la superstición.)

La experiencia del empresario se repite hasta el infinito para que los seres humanos se vean a sí mismos completamente esclavizados por la sociedad, mucho más de lo que alguna vez lo hayan sido por la naturaleza. Sin embargo, su convicción tiene un error fundamental. Aunque es cierto que el mundo natural existe en forma independiente de las creencias o los deseos del ser humano y por lo tanto limita su voluntad –constricción que, en el mejor de los casos, se puede mitigar o combatir–, el mundo social no es nada en sí mismo y consiste meramente en la totalidad de los hábitos, expectativas, creencias y patrones de conducta de los individuos que viven en él. Es decir, mientras los individuos sean

ignorantes de las estructuras totales de las instituciones en las que juegan diversos roles, serán víctimas de las consecuencias inesperadas por cualquiera. Además, mientras las personas se pongan unas en contra de otras por conflictos de intereses, aquéllos cuyos roles institucionales les otorguen ventajas de poder o conocimiento en la lucha social prevalecerán sobre los que se encuentren sin ventajas relativas. Pero como la falta de libertad de cada individuo es el resultado ya sea de la ignorancia, o de un conflicto de intereses, una sociedad de individuos racionales de buena voluntad debería poder eliminar, en principio, el dominio social y subsumirlo a la multiplicidad de voluntades de una manera imposible en el caso de la naturaleza.

Consideremos como ejemplo a las instituciones económicas de la sociedad. Al principio, los individuos interpretan sus diversos roles económicos (agricultor, artesano, comerciante, o pescador, etc) con absoluta ignorancia de la red de interacciones que influyen en el éxito de sus tareas y los guían en una secuencia de decisiones, para bien o para mal, cuya estructura y resultado final no pueden ver. Estos mismos individuos se imaginan que están encapsulados en un conjunto de roles económicos incambiables cuyos modelos, recompensas y relaciones sistemáticas son bastante independientes de su voluntad. De a poco, a medida que las interconexiones sistemáticas se van volviendo más complejas y mutuamente dependientes, la visión que tienen las personas de la economía en conjunto crece hasta que, por ejemplo, los empresarios empiezan a darse cuenta de que sus réditos dependen de la cantidad total de bienes que producen ellos mismos y sus colegas capitalistas, y también de la acumulación de deseos individuales de tener los bienes, que constituye el grado de la demanda. La primera etapa en el dominio de la economía puede consistir simplemente en el descubrimiento de esas cantidades de la demanda, el suministro, la tasa de interés, el rédito, e incluso el precio de mercado. Es decir, los individuos deben *descubrir* que la interacción de varios actos individuales de compra y venta establece un único precio de mercado, que refleja la relación entre la oferta y la demanda del bien comercializado. Luego de darse cuenta de

que ese precio existe, las personas pueden empezar a entender cómo se determina. Sólo entonces, pueden considerar la posibilidad de hacer de ese precio un objeto directo de decisión y así, finalmente, liberarse de la tiranía del mercado.

Además de la ignorancia que esclaviza a quiénes ocupan cargos de poder en la economía (los capitalistas del sistema liberal), la consecuencia de priorizar los intereses personales es la explotación y esclavización de todos aquéllos cuya posición económica es de escaso poder. De modo que ni siquiera el mayor avance imaginable del conocimiento social alcanzaría para liberar a todos los individuos de sus lazos sociales, a menos que fueran acompañados de una transformación del interés personal en la búsqueda del bien general. Pero si se llegara a una condición tan utópica, los individuos podrían sin duda reconquistar de una vez por todas su producto común –la sociedad– y al menos dentro del mundo humano, salir del reino de la necesidad e ingresar en el de la libertad. Se suele decir que la muerte y los impuestos son lo único seguro en esta vida. Este es un dicho popular que refleja la profunda convicción de que el ser humano no puede escapar a la tiranía de la naturaleza o de la sociedad. La muerte siempre nos acompañará, para recordarnos que somos criaturas de la naturaleza. Pero los impuestos, junto con otros instrumentos de la acción social, son productos humanos y, por lo tanto, terminarán por someterse a la voluntad colectiva de una sociedad de individuos de buena voluntad.

Tendría que estar claro ahora por qué no deseo aceptar como finales los resultados negativos de esta búsqueda de un orden político que establezca un equilibrio entre autoridad y autonomía. El Estado es una institución social, de modo que no es más que la totalidad de las creencias, expectativas, hábitos e interacción de roles de sus miembros y sujetos. Cuando individuos racionales, en pleno conocimiento de las consecuencias inmediatas y a largo plazo de sus acciones, deciden dejar de lado el interés personal y perseguir el bien común, *deben* poder crear una forma de asociación que cumpla con esa finalidad sin privar a algunos de su autonomía moral. El Estado, al revés de la naturaleza, no puede ser siempre *el otro*.

2. Sinopsis utópica de un mundo sin Estados

Por el ejercicio de la autoridad legítima *de facto*, el Estado logra lo que Max Weber llama la coordinación imperativa de las masas de hombres y mujeres. Claro que, hasta cierto punto, esta coordinación consiste en la sumisión más o menos voluntaria de muchas personas a los acuerdos institucionales que son directamente contrarios a sus intereses. Las amenazas de violencia y las sanciones económicas son esenciales para mantener a raya a las personas, aunque Weber alega, muy persuasivamente, que el mito de la legitimidad es también un importante instrumento de dominio.

Pero aunque no hubiera explotación ni dominación en la sociedad, sería interesante para los individuos lograr un muy alto nivel de coordinación social, tanto por razones de eficiencia económica, como por el orden público. En nuestro actual estadio avanzadísimo de división del trabajo, cualquier problema menor de coordinación social puede generar una crisis en el flujo de bienes y servicios necesarios para mantener la vida.

En consecuencia, vale la pena preguntar si una sociedad de individuos que han sido persuadidos de la verdad del anarquismo –una sociedad en la que nadie reclama para sí la autoridad legítima, o en la que nadie creería si un reclamo de ese tipo se hiciera– podría lograr un grado adecuado de coordinación social con métodos alternativos.

En mi opinión hay tres tipos generales de propósitos, más allá de la dominación y explotación de un segmento de la sociedad a manos de otro, para los cuales los individuos pueden desear un orden mayor de coordinación social. Primero, está la búsqueda colectiva de algún objetivo *externo*, como la defensa nacional, la expansión territorial, o el imperialismo económico. Segundo, está la búsqueda colectiva de un objetivo *interno* que requiere organizar y coordinar las actividades de grandes números de personas, como la seguridad en el tránsito, por citar un ejemplo trivial, o la reconstrucción de nuestras ciudades, para citar otro ejemplo no tan trivial. Finalmente, está el mantenimiento de la economía industrial, cuya diferenciación e integración de funciones –en jerga

sociológica– es lo suficientemente avanzada como para mantener un nivel de producción alto y adecuado. ¿Hay alguna forma de servir a estos fines que no sea mediante órdenes ejecutadas en forma coercitiva y a través del mito de la legitimidad?

No tengo ahora una respuesta completa y coherente para esta pregunta, que en cierto modo es la prueba más real de la filosofía política del anarquismo, pero haré algunas sugerencias que pueden abrir sendas fructíferas de investigación.

Respecto de los asuntos de defensa nacional y aventuras en el exterior, creo que hay mucho para decir a favor de la adopción de un sistema de conformidad voluntaria con las directivas de un gobierno. Si adoptamos la forma de una sociedad de anarquistas –es decir, una sociedad que ha logrado un grado de desarrollo moral e intelectual en el que la supersticiosa creencia en la legitimidad de la autoridad se ha evaporado–, la ciudadanía sería perfectamente capaz de elegir libremente defender a la nación y llevar su propósito más allá de las fronteras nacionales. El propio Ejército se podría basar en compromisos y sujeción voluntaria a las órdenes. También podría suceder que, un día, no hubiera más voluntarios para proteger la libertad y la seguridad de la sociedad. Pero si ese fuera el caso, sería claramente ilegítimo ordenarle a los ciudadanos que luchen. ¿Por qué debería seguir existiendo un país si su pueblo no desea defenderlo? Pienso en el contraste entre los partisanos yugoslavos, o los soldados israelíes, por un lado, y las fuerzas estadounidenses enviadas a Vietnam, por otro.

La idea del cumplimiento voluntario de las directivas gubernamentales no es nueva, pero genera invariablemente la sensación de que cualquier procedimiento de ese tipo llevaría al caos total. Mi opinión es que, detrás de esa reacción, se oculta una superstición, en lugar de razones. Personalmente, me sentiría más seguro en un país –Estados Unidos– cuyos soldados fueran libres de elegir cuándo y por qué luchar.

El cumplimiento voluntario iría aún más lejos, para generar una coordinación social suficiente como para permitir también la búsqueda colectiva de objetivos domésticos. Además, creo que se podría hacer mucha cosa mediante el desarrollo de una voluntad

local, comunitaria, de una voluntad consensuada o general respecto de asuntos colectivos, en lugar del interés particular. En el capítulo final de mi libro *The Poverty of Liberalism* (La pobreza del liberalismo), presenté un análisis conceptual de los diversos tipos de comunidad. Sólo quiero agregar que el logro de las comunidades analizadas en ese libro implicaría una descentralización mucho mayor de la economía estadounidense.

Este último punto me lleva a abordar el problema más difícil de todos –es decir, el mantenimiento de un nivel de coordinación social suficiente para una economía industrial avanzada. Como ya han señalado Friederich Hayek y varios otros economistas políticos liberales clásicos, la operación natural del mercado es una manera extremadamente eficiente de coordinar el comportamiento humano en una amplia escala sin coerción y sin apelar a la autoridad. Sin embargo, la confianza en el mercado es fundamentalmente irracional cuando los individuos saben cómo controlarlo a fin de evitar sus consecuencias no deseadas. Los liberales originarios suponían que estas leyes del mercado eran leyes objetivas de una naturaleza benevolente; los liberales modernos proponen, en cambio, que sigamos confundiendo a la naturaleza y la sociedad, aunque tengamos el conocimiento necesario como para subordinar al mercado a nuestra voluntad y decisión colectivas.

Sólo una descentralización económica extrema permitiría el tipo de coordinación económica voluntaria que es coherente con los ideales del anarquismo y sus seguidores. En el presente, claro, tal descentralización produciría una caos económico, pero si tuviéramos una fuente de energía barata y local, una tecnología de avanzada para la producción a pequeña escala, y si además deseáramos aceptar un gran desperdicio económico, podríamos desarmar la economía estadounidense para convertirla en unidades regionales y subregionales de un tamaño manejable. Los intercambios entre las unidades serían ineficientes y costosos –falta de elasticidad en la oferta y la demanda, gastos considerables, y demás. Pero, a cambio, las personas tendrían más libertad para actuar en forma autónoma. En efecto, una sociedad así habilitaría a todos los individuos a ser agentes autónomos, mientras que en la

sociedad actual, las relativamente escasas personas que son autónomas son –o actúan como– parásitos de las masas obedientes, respetuosas de la autoridad.

Estos comentarios están muy lejos de constituir una proyección coherente de una sociedad anarquista, pero pueden servir para que este ideal sea algo más que una mera fantasía de la filosofía política utópica.